C. TOUSSAINT
DOCTEUR ÈS LETTRES

L'ÉPITRE DE S. PAUL AUX COLOSSIENS

(TRADUCTION ET COMMENTAIRE)



PARIS
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR
62, RUE DES ÉCOLES, 62

1921

L'ÉPITRE DE S. PAUL
AUX COLOSSIENS

IMPRIMÉ AVEC LE CONCOURS
DE LA FONDATION PEYRAT

C. TOUSSAINT

DOCTEUR ÈS LETTRES

L'ÉPITRE DE S. PAUL AUX COLOSSIENS

(TRADUCTION ET COMMENTAIRE)



PARIS

ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR

62, Rue des Écoles, 62

1921

A MON AMI HENRI HUBERT
Professeur à l'Ecole des Hautes Etudes

Hommage affectueux et reconnaissant.

ERRATA

Page 11, ligne 29, *lire* : à coup sûr.
18 — 6 — d'Hygin.
19 — 6 — phrygienne.
29 — Apoc., III, 14-22, note 3.
30 — 21 — ἀορατοί.
32 — 26 — Ephésiens.
33 — 14 — Renan.
34 — p. 107, à la note 3.
35 — γνωρίζειν, note 7.
39 — 26 — tubingienne.
44 — 13 — une.
48 — termes, au lieu de venues, note 1.
49 et ailleurs, ligne 6, *lire* : plérome.
51, ligne 15, ajouter : aurait, il aurait écrit.
52, ligne 32, *lire* : quantité.
65 — ἀρεσκεία, note 3.
67 — 19 — d'examiner.
69 — 18 — non-chrétiens.
71 — 17 — procœmium.
74, note 7 — *Ant.*, XIII, 5, 9 ; B. J., II, 8, 7, 11.
75, ligne 8 — Thora.
76 — 11 — il donne lui-même, bien qu'antérieur de mille ans au Sefer Yezirah, une cosmogonie basée sur les 22 lettres de l'alphabet.
— note 1 — ch. XXVI, 5 ; XXX, 8.
77, supprimer note 3 et 4.
78, note 1, *lire* : XI, 18.
79 — 1 — B. J., II, 8, 11.
82, ligne 2 — pût.
87 — 14 — il eut.
92,93 — 20-21 — Horus, au lieu d'Anubis, Harpocrate au lieu d'Humanoubis.
93 — 32 — eût dit.
96 — 13 — ἀποκαταλάσσειν.
100 — 22 — Christ.
100 — δυνάμεις, ἐξουσίαι, note 1.
102 — 25 — une certaine vogue.
105, note 1 — διάκονος.
105 — 4 — ὑμῶν et παθήμασιν.
109, ligne 15 — discrète.
112 — 11 — ἀναπληροῦν.
122, note 6 — ὅσοι et τὸν νοῦν.
131, ligne 10, remplacer *plénitude de la Divinité* par le *plérôme de la Divinité.*
131, note 3, *lire* : θυγατέρα et συλαγογήσας.
132 — 5 — βαπτισμός.

134 *note* 11 *lire* θέλγων et haphaz.

135 — 3 — L'époptie. Certains manuscrits...

135, note 4 — ταπεινοφροσύνη.

142, ligne 5 — d'Hénoch.

144, porter la note 3 au mot « origine », à la dernière ligne.

147, note 3, ajouter Sag., XIII, 2.

147, note 4, ajouter à la fin : Cfr. F. Cumont, *Textes et monuments figurés*, t. I, p. 117.

148 *lire* : Beelzeboul et remplacer, « les juifs », avant-dernière ligne, par « les siens ».

163, ligne 19, *lire* : d'Hiérapolis.

172, note 10 — ἡ ὀργή.

173, note 9, ajouter : L'épignose, chez Paul, remplace l'époptie des mystères.

177 — νεκρώσατε et ἀπεθάνετε, note 1.

180 — note 7. Rom., V, 14.

183, ajouter à la note 3, in Epict. p. 208, A et à la note 8, Reiche.

188 *lire* : note 3, κομιεῖται.

189 — χάρις λόγων, note 1.

192 — note 1, εἰλικρινοῦς.

194, ligne 28 — ἀοιβὰς.

208 10 — réprimer certains excès.

210 — 28 — mentionne un savoir.

211 — 19 — on eut recours.

212 — dans le judaïsme, dernière ligne.

216 — 24 — fondue et cristallisée.

228 — 39, ajouter : De Faye, *Gnostiques et gnosticisme*, 1913.

L'Épître de Saint Paul aux Colossiens

PRÉFACE

Quand Baur (1), utilisant certains indices déjà signalés par d'autres critiques (2), mettait à part, dans le recueil des Épîtres pauliniennes, les deux lettres connues sous le nom d'Épître aux Colossiens et d'Épître aux Ephésiens, parce que, disait-il, elles représentaient un ordre d'idées tout à fait nouveau, il orientait l'exégèse dans une voie pleine d'avenir. Son mérite fut de montrer que l'auteur de ces écrits élevait son horizon dans des régions métaphysiques inconnues à l'Apôtre Paul et faisait apparaître un Christ très différent de celui des grandes Epîtres. Le Jésus qu'on présente aux néophytes de Phrygie n'est plus seulement le Sauveur des hommes, encore moins le Messie promis à Israël, mais le centre et le sommet d'un monde transcendant, placé en dehors de l'histoire ; son œuvre n'embrasse plus la seule humanité mais s'étend à tout l'univers ; la rédemption ne se confine plus dans la postérité d'Adam mais elle atteint les limites mêmes du cosmos, ce mot étant pris dans sa plus large acception.

De tous côtés le Christ déborde la réalité historique et humaine, soit qu'il figure comme démiurge, soit qu'on le

1. *Paulus der Apostel Jesus-Christi*, 2e édit., Leipzig, 1867, t. II, p. 3-49.
2. Notamment par de Wette, *Erklaerung des Epheserbriefs*, 1843, p. 79 et suiv.

donne en prototype et exemplaire anticipé de la résurrection, voire même de la palingénésie universelle.

La conception messianique déjà spiritualisée et dénationalisée dans les grandes Epîtres se change en image encore plus éthérée : « le Christ était avant toutes choses et tout existe en lui ; il est l'image du Dieu invisible, le premier-né des créatures ; tout a été créé en lui, par lui et pour lui : choses célestes et terrestres, visibles et invisibles, trônes, puissances, dominations (1) ».

Les autres Epîtres ne font que de rapides allusions à tous ces attributs mais sans les grouper et sans les ramener à une théorie d'ensemble. Au contraire, le Christ de nos deux lettres synthétise ces diverses images et paraît mieux dans son vrai jour d'être céleste et mystérieux. On a l'impression d'être transporté dans un monde assez voisin de celui où s'est complu la gnose. Il semble que l'existence et l'activité du Christ se replient vers une sorte d'empyrée supra-terrestre, loin des agitations humaines, pour se perdre à fin de compte, dans un nuage d'abstractions. On est en pleine métaphysique, ou mieux encore en pleine théosophie. Tout ce qui fait le fond des spéculations gnostiques entre ici en jeu : théories d'émanations, tendance à hypostatiser les abstractions, systèmes cosmologiques, image dualiste du monde, théologie astrale, ascétisme rigoureux, divinisation des planètes, religion du destin se retrouvent dans ces deux Epîtres avec un vocabulaire approprié qui en décèle l'origine. A certains endroits, on croit lire Basilide ou Valentin, tant on rencontre de mots et d'images familiers à leur style et à leur philosophie !

De tout cet ensemble, Baur et l'école de Tubingue arrivaient à conclure que ces écrits avaient une teinte gnos-

1. Col., I, 13-17.

tique assez prononcée pour qu'on les ramenât à l'époque où ces spéculations étranges firent, dans les Églises d'Asie Mineure, leur première apparition, c'est-à-dire au début du second siècle de l'ère chrétienne. De telles remarques n'étaient pas sans fondement : elles attirèrent l'attention de la critique. On examina de plus près la langue et le contenu des deux épîtres contestées. L'éveil était donné. Du même coup, on se mit à étudier, avec plus de soin, les origines de la gnose.

Bientôt le débat commença à s'élargir. On ne se contenta plus de limiter les recherches aux sectes chrétiennes du IIe et du IIIe siècle. Divers signes firent soupçonner que ces doctrines étranges remontaient plus haut qu'on ne l'avait d'abord supposé : on suivit leurs traces dans les siècles antérieurs et on les vit s'avancer jusqu'aux époques les plus reculées.

La gnose n'apparaissait plus, alors, comme une pousse mal venue de l'Evangile mais comme une efflorescence du syncrétisme philosophico-religieux des temps hellénistiques. On était, dès ce moment, en meilleure voie pour résoudre le litige sur l'âge et le caractère des deux Epîtres en cause. Un côté nouveau et peu connu du génie de Paul se trouvait, du même fait, mis au jour. On saisissait mieux certains aspects de sa théologie et sa façon d'envisager l'œuvre et la personne du Christ. Il en résultait aussi une base d'appréciation plus exacte pour mesurer la dose d'hellénisme de l'esprit et de la culture de Paul soit avant soit après sa conversion. A ce titre, l'étude appronfondie des Épîtres dites « gnosticisantes » complète ses écrits antérieurs.

On touche du doigt l'hellénisation progressive de l'Apôtre qui ne s'arrête pas à ces notions de philosophie dites « *populaires* » qui étaient répandues dans le monde ancien mais qui pénètre jusque dans le domaine réservé

de la gnose. On admire la souplesse d'une intelligence aussi capable de défendre l'Evangile sur le terrain abstrait de la *gnosis* que sur celui du judaïsme traditionnel. Si Paul n'est pas assez allé aussi loin que Philon, dans l'intime de la spéculation grecque ou gnostique, il en a tout de même possédé une connaissance suffisante pour tracer les cadres et les limites du compromis que la foi nouvelle pouvait contracter avec elles.

Il est intéressant, par ailleurs, de voir Paul aux prises avec un monde d'idées que le judaïsme anatolien, peut-être même la gnose juive, et, en tous cas, son expérience des milieux phrygiens lui ont appris, au cours de ses missions, à connaître et même à analyser.

Les travaux philologiques de ce premier quart de siècle ne sont pas d'importance médiocre pour démêler quelques aspects peu connus du judaïsme par rapport à l'hellénisme et à la gnose.

On a trop longtemps considéré la religion d'Israël comme une sorte de doctrine immuable et uniforme, à la façon d'une orthodoxie réglée par décrets de concile et soumise à une autorité suprême qui légifère et qui impose ses décisions. Il n'en est rien. Là, comme ailleurs, moins peut-être que dans les autres cultes et les autres nationalités, il y a eu évolution, échanges, action réciproque, essais plus ou moins durables et profonds de syncrétisme, compénétrations mutuelles avec l'ambiance religieuse du dehors.

« Il semble bien établi, à l'heure présente, dit excellemment M. Guignebert (1), que nous nous sommes faits trop longtemps des illusions sur la véritable économie du judaïsme au début du Ier siècle de notre ère, pour l'avoir trop uniformisé. Imaginant la religion juive comme abso-

1. *Le problème de Jésus*, p. 130. Paris, 1914.

lument inébranlable dans un monothéisme intransigeant, et la race juive comme rigoureusement isolée du reste des hommes par son orgueil de peuple élu, nous acceptions, tout au plus, que le principe de la religion demeurant incontesté, diverses tendances aient pu se produire en Palestine au regard de l'observation extérieure de la Loi et nous en rattachions les principales aux groupements religieux, plus ou moins cohérents, nommés Sadducéens, Pharisiens, Esséniens. Nous constations aussi que la nécessité de mener une vie tolérable au milieu des étrangers avait imposé quelque souplesse au légalisme des Juifs établis en terre païenne, et que les plus instruits d'entre eux, gagnés par la culture grecque, en étaient venus à construire une sorte de syncrétisme intellectuel où des croyances et des idées juives, plus ou moins revues par la philosophie du Portique et celle de l'Académie, revêtaient une parure hellénique. Il nous faut certainement aller plus loin. » Et l'auteur montre les divers courants qui ont sillonné le judaïsme palestinien lui-même et non seulement celui de la Diaspora, beaucoup plus mêlé au monde gréco-oriental : il conclut avec raison que le judaïsme n'a pas fait exception et a cédé à la tendance syncrétiste, en proportions variables, suivant les temps et les lieux.

Il est évident que le fait se remarque surtout dans ces pays d'Asie Mineure où fusionnaient, depuis des siècles, cultes et civilisations de Grèce et d'Orient, et, plus tard, celle de Rome. On n'est pas peu étonné, par exemple, de voir Apamée faire graver sur ses monnaies l'image de l'arche avec la légende ΝΩΕ, et adopter le surnom de Κιβωτός pour rappeler la croyance locale, forcément juive, suivant laquelle le héros du déluge aurait atterri sur le sommet d'une montagne voisine. L'épigraphie révèle des faits non moins suggestifs. « Sur une vingtaine d'inscriptions incon-

testablement juives, écrit Isidore Lévy (1), c'est à peine si cinq ou six renferment des noms hébraïques, les formules de pierres tombales sont celles de l'épigraphie courante : mesures prises pour assurer l'intégrité du tombeau, stipulations d'amendes en cas de transgression, assignation d'une partie de l'emplacement à la sépulture des esclaves. L'inscription de Tlos, montre à quel point les mœurs municipales de l'Asie avaient pénétré, dès le déclin du Ier siècle, l'administration intérieure des petites colonies juives : c'est *l'honorarium decurionatus* que nous retrouvons dans la libéralité faite à ses coreligionnaires par Ptolémée, fils de Lucius, reconnaissant de l'honneur qu'ils ont fait à sa famille en nommant son fils leur archonte ; l'inscription bien connue de Tatien de Phocée nous indique des habitudes d'esprit et des mœurs analogues. » Une assimilation aussi complète sur le terrain de la langue, de l'organisation intérieure des communautés, des formes extérieures de la vie devait avoir nécessairement, conclut l'auteur cité, sa répercussion sur le domaine religieux. Et il apporte à l'appui deux textes d'inscriptions : l'un, ayant trait à ce Publius Aelius Glycon d'Hiéropolis qui légua à deux corporations de la ville une somme dont les revenus devaient servir à orner sa tombe, à la fin des azymes et à la Pentecôte ; l'autre, mentionnant Julia Severa, prêtresse du culte impérial et son groupe de bienfaiteurs de la synagogue d'Akimonia. Or l'idée d'entrer dans un cimetière au jour de fêtes solennelles comme les azymes et la Pentecôte aussi bien que celle d'exercer un sacerdoce païen, aurait révolté le moins scrupuleux des talmudistes.

La pratique assez commune des mariages mixtes en pays de Diaspora (2), ne devait pas peu contribuer à dissoudre

1. *Revue des Etudes juives*, 1900, p. 612.
2. Act., XVI, 1.

le judaïsme ou à l'incliner au syncrétisme, sous l'action de l'ambiance hellénique et indigène. Les colonies juives transplantées en Phrygie par les Séleucides furent plus que d'autres encore soumises à ces agents dissolvants. Le mouvement rapide d'hellénisation qui provoqua en Judée la réaction machabéenne ne fut pas entravé, en ces contrées, par un sursaut pareil à celui qui eut lieu en Palestine. Du moins l'histoire n'en dit rien. Ce qui fait penser au contraire, que le judaïsme ne se montra pas, en Asie Mineure, aussi intransigeant vis-à-vis des cultes païens, et qu'il chercha plutôt à s'en rapprocher par la voie des accommodements, c'est que les païens eux-mêmes subirent à des degrés divers l'ascendant du monothéisme hébreu et cherchèrent à lui faire des concessions. On vit se former, autour et sous l'influence des synagogues, une série de cultes judéo-païens dont on commence de nos jours à saisir le caractère véritable. Dans une communication à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres (1), Franz Cumont expliquait, dans ce sens, une inscription trouvée à Rome et consacrée à Attis, le Très-Haut, nom que les Israélites eux-mêmes, depuis l'époque Alexandrine, appliquaient à Jahvé; l'inscription juive de Rhénée (IIe siècle avant J.-C.) est venue confirmer cette interprétation.

On en voit la portée. Des adorateurs d'Attis, sans doute des Phrygiens, habillaient leur dieu en Jahvé. Ceci donne la clef d'un passage de Valère-Maxime (2) racontant qu'en 139 avant J.-C., le préteur Cornélius Hispanus dut prendre des mesures de bannissement et renvoyer dans leur patrie, à coup sûr, la Phrygie et l'Asie Mineure, des gens qui essayaient de propager à Rome le culte de « Jovis Sabazi », il faut lire plutôt Jahvé-Sabazi. La con-

1. *Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1906, p. 63.
2. I, III, 3.

fusion, fondée sur une assonance fortuite, ne vient pas d'une simple erreur de l'historien, mais d'une identification devenue courante, à partir du IIe siècle, avant l'ère chrétienne, où Sabazios se fond avec Jahvé Sabaoth, le Dieu des Juifs. Ne lit-on pas, dans les questions de table de Plutarque (1), qu'un des convives soutient et démontre que le Dieu des Juifs n'est autre que Dionysos-Sabazios ? Tacite lui-même (2) semble avoir connu cette assimilation.

Il y eut ainsi des sectes judéo-païennes qui, sous les noms de Sabaziastes, d'Hypsistes, de Sabbatistes, se répandirent dans le monde gréco-romain et essaimèrent jusqu'à Rome. On en suit la trace un peu partout, surtout dans les contrées voisines de l'Asie Mineure : sur le territoire de l'ancienne Serdica (Sofia, en Bulgarie), c'est la dédicace d'un thiase de Sabazios au dieu Hypsistos, qui n'est autre que Jahvé (3) ; en Bithynie, Sabazios est qualifié, par une inscription, de πανκούρανος, épithète qui rappelle le synonyme biblique παντοκράτωρ que les monuments des mystères phrygiens attribuent à Hypsistos.

Il y a enfin, pour confirmer cette action du judaïsme sur le culte de Sabazios les célèbres peintures du tombeau de Vincentius, découvertes dans le cimetière de Prétextat, à Rome (4). Ne voit-on pas, dans le tableau principal qui décore le fond de l'arcosolium, la morte Vibia, introduite dans les Champs-Elysées par un bon ange (angelus bonus), dont la provenance juive est d'autant moins douteuse qu'elle coïncide dans une inscription trouvée en Asie Mineure et

1. *Quest. conv.* IV, 6.
2. *Hist.*, V, 5.
3. Cf. Domaszewski, *Arch. epigr. Mitth. aus Osterr.*, t. X, 1886.
4. Garrucci, *Tre sepolcri con pitture delle superstizioni pagani,* Naples 1852.

consacrée au Zeus Hypsistos ? D'autre part, le Vincentius en cause était, il le proclame lui-même, un serviteur du dieu Sabazios (1). Il y avait donc à Rome une communauté judéo-païenne qui adorait Sabazios, assimilé depuis longtemps à Jahvé Sabaoth. Comment ce tombeau a-t-il trouvé place dans une catacombe chrétienne ? On a supposé que ce noyau de Sabaziastes phrygiens s'était plus ou moins fondu avec quelque portion de la communauté du Christ à Rome et il y aurait peut-être là un nouveau cas de syncrétisme très intéressant à étudier, qui éclairerait, pour sa part, un côté de l'histoire des origines chrétiennes. En tout cas, tel qu'il se présente ici, il atteste d'une façon claire, l'existence d'un mélange de cultes auquel on n'avait guère prêté attention. Se passa-t-il quelque chose d'analogue en Phrygie, en Cappadoce, en Commagène, en Bithynie, dans le Pont et le royaume du Bosphore, entre le judaïsme et les mystères de Mithra qui, bien avant l'ère chrétienne, s'étaient implantés en ces régions ? On ne saurait l'affirmer d'une façon aussi certaine : mais, d'une part l'étroite association des cultes de Mithra et de Cybèle, de l'autre la présence, dans les livres de magie, de noms comme Jao, Sabaoth, Michaël, Raphaël et autres anges honorés par les Juifs, rendait l'hypothèse plus que vraisemblable.

Quoi qu'il en soit, on peut induire de tout cet ensemble que la conscience juive ne restait pas murée dans la Thora et qu'elle participa, plus qu'on ne le pensait, au grand mouvement qui tendait à rapprocher et à fusionner les croyances des divers peuples de l'Orient, à l'aide, et sous le couvert d'une culture qui n'était ni proprement grecque ni proprement orientale, mais qui comportait, en des proportions diverses, des éléments de l'une et l'autre origine.

Israël n'a pas échappé davantage, on le verra plus loin,

1. *Antistes Sabazi.*

aux courants de la mystique et du gnosticisme qui ne sont d'ailleurs qu'une des formes et un des produits de ce syncrétisme. Il en porte la marque jusque dans les livres de son canon, plus encore naturellement, en ses apocryphes et même dans le Talmud. S'étonnera-t-on que Samarie ait été un des foyers de la gnose chrétienne quand on la voit jouer ce rôle, dans le judaïsme, à quelques kilomètres de Jérusalem ? Le rabbinisme s'appliquait à en préserver la ville sainte et n'y réussissait pas toujours. On a singulièrement exagéré le mépris et les prohibitions des Juifs de Palestine pour la culture grecque, en se basant sur des textes talmudiques bien postérieurs aux premières années de l'ère chrétienne, idées qui furent la conséquence de la répression romaine contre la révolte juive, même après la ruine de Jérusalem.

Au fond, le pharisaïsme n'était hostile à la culture étrangère que dans la mesure où elle devenait un péril pour les observances mosaïques, essence et base de la foi et du patriotisme national. En dehors de là, aucune défense ni hostilité proprement dite. En eût-il été autrement que les Juifs répandus à travers le monde gréco-romain n'auraient pu s'y tenir. Paul ne l'ignorait pas et n'avait, pour se convaincre, qu'à jeter les yeux sur ce qui se passait en Cilicie ou dans la Syrie du Nord, mais surtout en Phrygie et en Galatie.

L'Epître qu'il adressa aux fidèles de cette région parle déjà de ces mystérieux στοιχεῖα (1) auxquels les néophytes avaient tendance à se soumettre de nouveau. On a interprété et on interprète encore souvent ce passage comme s'il s'agissait d'un simple retour aux fêtes juives, sans prendre garde qu'on est déjà sur le même terrain qu'en Phrygie et que l'on a devant soi un produit de ce syncré-

1. IV, 8-10.

tisme judéo-païen depuis si longtemps acclimaté en ces pays, tout autant qu'à Colosses, Hiérapolis et Laodicée. Le culte vers lequel on veut faire revenir les nouveaux convertis de Galatie n'est pas la pure et orthodoxe liturgie de Jérusalem (1) mais une religion à fond astral où les anges (2) ou plus exactement les démons jouent le rôle d'agents cosmiques et sont des divinités astrales, tenant le monde sous leur puissance tyrannique, à la façon des dieux du destin. De la sorte, l'Epître aux Colossiens n'apporte pas, avec ce mot, quelque chose d'absolument nouveau, mais une reprise et une recrudescence des mêmes idées et à peu près des mêmes rites qu'en pays galate (3). Il se peut toutefois qu'en Phrygie le syncrétisme local ait été plus nettement orienté vers les cultes astraux avec les pratiques d'ascétisme qui en étaient le corollaire. Là serait toute la différence essentielle entre l'Epître aux Colossiens et l'Epître aux Galates ; un lien commun n'en unirait pas moins ces deux écrits qui s'adaptent chacun à des populations à peu près de même tempérament et de même culture, où la tendance syncrétiste et mystique était devenue une chose si naturelle qu'on ne voyait aucun inconvénient à mêler l'Evangile à des spéculations gnostiques ou à surajouter la circoncision au baptême, les pratiques ascétiques aux préceptes de la morale chrétienne. La légère teinte de gnose de l'Epître aux Galates laisse supposer que Paul est loin d'être désemparé et pris au dépourvu devant l'état de choses que lui exposa Epaphras. Il ne vit ici qu'une réédition, sur une plus large échelle, de ce qu'il avait eu à combattre en Galatie. Epaphras ou tel autre phrygien de sa suite n'eurent

1. Ce qu'exprimerait peut-être Gal., IV, 8.
2. Il se pourrait que la mention répétée des anges, dans divers passages de l'Epître, I, 8 ; III, 19 ; IV, 14 ne fût pas chose indifférente mais intentionnelle.
3. Rapprocher surtout Gal., V, 3 avec Col., IV, 11.

pas autrement à initier leur maître aux secrets de la gnose. Paul connaissait ce genre de spéculations dans la mesure où un juif de Tarse, de culture moyenne, pouvait en savoir quelque chose, sans qu'il soit même nécessaire de recourir à un enseignement ésotérique ; il a pu, en outre, compléter ce qu'il en savait par des gens ayant été initiés à ces sortes de mystères. Au reste ce qu'il laisse voir, à travers la lettre aux Colossiens, ne révèle qu'une connaissance générale de ces systèmes sans aucun détail très précis. Il lui aura suffi de quelques notions communes pour répondre à la situation du moment. Ce n'est pas à dire, cependant, que Paul n'ait connu ces choses que parce qu'il en avait vu ou entendu raconter. La façon dont il se sert des mots techniques de la mystique et de la gnose, laissent soupçonner autre chose. Celui qui oppose système à système, cosmologie à cosmologie, éthique à éthique, rites à rites, sacrements à sacrements, mystique à mystique, a su probablement ces choses par le livre et la méditation. On ne se sert pas, avec leur sens technique, des mots éléments (1) plérôme (2), mystère (3), gnose (4), épignose (5), archontes (6), initiation (7), philosophie (8), télésie (9), premier-né du cosmos (10), lieu du cosmos (11), puissance du destin (12), sans avoir puisé ailleurs que dans la conversation la por-

1. Col, II, 8, 20.
2. *Ibid.*, I, 19 ; II, 9.
3. *Ibid.*, I, 26 ; III, 2.
4. *Ibid.*, II, 3.
5. *Ibid.*, I, 9.
6. *Ibid.*, I, Cor, II, 8.
7. *Ibid.*, II, 18 (ἐμβατεύων).
8. *Ibid.*, II, 8.
9. *Ibid.*, I, 28.
10. *Ibid.*, I, 15.
11. *Ibid.*, I, 17.
12. *Ibid.*, III, 15.

tée de tous ces mots. Baur n'était pas dans le faux en prétendant y voir les vestiges d'une littérature gnostique.

Celui qui a transposé sur tant de points l'Evangile dans la religion des mystères et a esquissé une cosmologie qui tient le milieu entre la Genèse et la Gnose avait de l'une et de l'autre une idée qui suppose des lectures que lui facilitait d'ailleurs sa connaissance de la langue grecque. Bien qu'une partie de la gnose et de la mystique juives soit venue d'Orient par l'intermédiaire d'ouvrages araméens, il est à présumer que Paul était plus familiarisé avec ceux de sa langue natale. Il n'aura pas été sans lire quelque chose de cette surabondante littérature d'astrologie ou de magie qui inondait la Syrie et l'Asie Mineure, sous forme de recueils et de traités auxquels « la koiné » prêtait ses facilités de propagande. Sans avoir fait de ces livres une étude particulière, Paul les avait suffisamment parcourus pour en prendre l'idée générale et pour voir, à ses heures de réflexion, en quels rapports se trouvaient, au regard de l'Evangile, ces spécialités très à la mode dans le monde même de la Diaspora, surtout en ces pays d'Asie où le conduisirent ses expéditions apostoliques.

On avouera qu'il fallait plus qu'un ouï-dire pour disserter de ces sujets avec quelque à-propos et surtout pour en faire la critique. Il y avait à répondre à des gens qui se piquaient d'une philosophie qui n'était pas simplement celle des conversations courantes. Le lexique populaire n'eût pas été à lui seul suffisant pour fournir à Paul des arguments. Il a dû trouver ailleurs les éléments de sa spéculation théologique, non pas qu'il ait à proprement parler, scruté ces matières en historien ou en philosophe, mais plutôt se tenant à mi-chemin et à mi-côte de ces sommets. Ajoutons aussi qu'il a connu les religions anciennes mieux que par des restes d'inscription ou des textes de manuscrits : il a eu l'avantage de les voir en action.

Pour son système de cosmologie, il a pu en outre s'inspirer de l'histoire naturelle et de la physique du temps. Les Actes veulent qu'il ait feuilleté Aratus et Cléanthe (1). Il y aura trouvé un exposé pratique de l'astronomie courante tel que la présentent d'ailleurs les ouvrages de Manilius et de l'Hygin, ces livres représentaient la science grecque vulgarisée (2) et se trouvaient dans toutes les mains. Paul n'a pas eu besoin, pour avoir quelques notions scientifiques, de se mettre à lire Aristote ou Théophraste, Hipparque ou Eratosthène, mais, d'un autre côté, il n'a pas tout ignoré de ce genre de connaissances et de culture. Le stoïcisme avait, depuis plusieurs siècles, mis à la portée de tous, en les utilisant à ses fins théologiques, les principales données de la science gréco-orientale. La couleur religieuse qu'il leur donnait ne dut pas être un des moindres motifs pour les Juifs pieux comme Paul de s'arrêter de préférence à ce genre d'ouvrages. Toutes les gnoses et toutes les religions de mystères en faisaient aussi un large profit.

En résumé, l'Epître aux Colossiens ne fait pas tache dans l'œuvre générale de Paul : elle s'y encadre et s'y adapte sans effort ; bien plus elle en complète et en éclaire certaines parties qui, sans elle, resteraient dans une sorte de demi-jour qui risquerait de fausser la perspective de l'ensemble.

1. XVII, 28.
2. Renan, *les Apôtres*, p. 331, en note.

INTRODUCTION

PAUL ET LES ÉGLISES DE LA VALLÉE DU LYCUS

Trois villes de la Phrygie méridionale, voisines l'une de l'autre, Colosses, Hiérapolis, Laodicée, méritent une place à part dans l'histoire des communautés avec lesquelles Paul fut en rapports suivis. Leur nom se trouve mêlé aux plus anciens souvenirs de la foi nouvelle dans les contrées d'Asie et même, du fait de l'émigration phrygiènne vers les rives du Rhône et de la Saône, aux origines du christianisme dans les Gaules (1).

Situées dans le bassin du Lycus, affluent du Méandre, elles étaient sur le passage du voyageur qui, de l'est ou du nord, se rendait par voie de terre dans la métropole d'Asie (2). Paul dut les traverser lors de son troisième voyage, en descendant des hauts plateaux de la Phrygie Epictète, mais très probablement il ne s'y arrêta pas, n'y exerça aucun apostolat et n'y fit connaissance de personne (3). L'évangélisation de ces contrées doit plutôt dater du long séjour de l'Apôtre à Éphèse (4) et fut sans doute l'œuvre de ses disciples, notamment de cet Épaphras

1. La lettre des Eglises de Lyon et de Vienne est adressée aux Eglises d'Asie et de Phrygie. Eusèbe, *H. E.*, v, 1.
2. Srabon, XIV, II, 29.
3. Col, II, 1.
4. Act., XIX, 10.

qui semble avoir été le fondateur et le chef des Eglises des bords du Lycus (1).

Les relations entre Éphèse et ces cantons de la Phrygie étaient continuelles ; elles s'effectuaient par la route qui, à partir de Magnésie, remontait le cours du Méandre, puis du Lycus, se continuant dans la direction d'Apamée Kibotos et d'Antioche de Pisidie (2). Les trois villes sœurs formaient dans la vallée une sorte de triangle, ayant pour base Hiérapolis et Laodicée et Colosses pour sommet, les deux premières, séparées par le cours du Lycus, se faisant face chacune sur sa hauteur ; Hiérapolis au nord, Laodicée au sud, à six milles de distance l'une de l'autre. Elles étaient si rapprochées qu'elles pouvaient correspondre par signaux (3). Aussi Paul les associe-t-il si étroitement (4) qu'on peut supposer, d'après un passage de l'Epître aux Colossiens (5), qu'il leur adresse une seule et même Epître. Laodicée étant un peu plus près de Colosses que Hiérapolis, les deux Eglises se communiquaient réciproquement leurs lettres (6). Elles n'étaient guère distantes que d'une douzaine de milles. En somme, il était facile, dans une journée de marche, de visiter les trois communautés chrétiennes. Leurs destinées étaient donc inséparables; à vrai dire, elles ne formaient, dans ces régions, qu'un seul et même centre chrétien, très vivant et très attaché à l'Apôtre.

Il n'est pas sans intérêt, avant de parler du passé de chacune d'elles, de signaler les phénomènes étranges de la nature qu'on y rencontrait. Deux forces opposées, l'une destructive, l'autre reconstructive, donnent au pays un

1. Col. I, 6-7; IV, 12-13; 15-16.
2. Strabon, XIV, II, 29.
3. Vigouroux, *Dict. de la Bible*, art. *Hiérapolis*.
4. Col., IV, 13-16.
5. *Ibid.*, IV, 13.
6. *Ibid.*, IV, 16.

aspect toujours renouvelé (1); d'un côté, un sol volcanique toujours prêt aux éruptions et à des tremblements de terre qui, à diverses reprises, renversèrent ces villes florissantes (2); de l'autre, la propriété incrustante des eaux (3): d'un des affluents du Lycus qui, jointe à la masse d'eaux thermales qui tombent en cascade de la montagne d'Hiérapolis stérilise la plaine, creuse des crevasses (4) et des souterrains où roulent en cataractes des eaux retentissantes et des flocons d'écume.

On a souvent rapproché ces bizarreries de la nature, du caractère moral et mystique des populations qui y vivaient. Il n'est pas nécessaire d'établir pareil parallétisme, d'ailleurs plus ou moins fantaisiste, pour en déduire l'état d'âme de ceux qui habitaient ces contrées pittoresques. L'ethnographie et l'épigraphie fournissent une base d'information autrement sérieuse. Les Phrygiens sont un rameau des tribus thraces, si conues pour leur exaltation religieuse. La Phrygie était le sol natal ou la patrie adoptive de la plupart des mystères helléno-orientaux; elle fut aussi, de tout temps, un des pays d'Asie les plus portés à toutes les rêveries et à toutes les formes du mysticisme.

Au moment ou se formèrent sur les bords de Lycus les premières Eglises du Christ, Laodicée paraît avoir été, auprès de ses voisines, la ville la plus prospère et la plus considérable. Sous la domination romaine (5), elle eut une splendeur grandissante et devint un des centres de commerce de l'Asie des plus actifs : les richesses et l'opulence

1. Cf. Lightfoot, *The Epist. of S. Paul, Colossians and Philemon*, p. 2, édit. révisée, Londres, 1904.
2. Strabon, XII, VIII, 18; XIII, IV, 11.
3. Lire les descriptions de Tchihatcheff, *Geogr. Phys.*, p. 345.
4. Hérodote, VII, 30.
5. Strabon, XII, VIII, 16.

s'y accrurent avec rapidité ; il s'y faisait un grand maniement d'argent (1). Le conseil de l'auteur de l'Apocalypse (2) à l'évêque de Laodicée y fait allusion : « Achète-moi, dit-il, l'or éprouvé par le feu », ceci en opposition à l'or des gens d'affaires. Au point de vue politique, Laodicée n'avait pas moins d'importance.

Elle avait reçu de Rome le privilège de ville libre (3) et elle était le siège central du *conventus Cybariticus* qui comptait 25 cités (4). La population, à ce qu'il semble, n'était point grecque d'origine mais plutôt Syrienne (5). Laodicée, en effet, avait été rebâtie et comme fondée une seconde fois par Antiochus II qui lui avait donné le nom de sa femme, au lieu de celui de Diospolis ou Rhoas qu'elle avait porté d'abord. La principale divinité de la ville s'appelait Ζεὺς 'Ασεῖς, qualificatif qui répond assez bien à l'Azazel des Sémites (6).

Une importante colonie juive (7) s'y était établie dès Antiochus le Grand et, en 62 avant Jésus-Christ, le proconsul Flaccus, durant son administration, fit confisquer le tribut que les Juifs de Laodicée envoyaient au temple de Jérusalem. D'après le chiffre auquel s'élevait cette somme — elle était de vingt livres d'or — on peut estimer le nombre des adultes juifs à près de onze mille hommes libres (8), les femmes, les enfants et les esclaves en étant exempts.

1. Cicéron, *Ad fam.*, III, 5, 7, 8.
2. III, 17, 18.
3. *Corp. inscrip. latin.*, t. I, n. 587.
4. Cicéron, *Ad. Attic.*, V, 21. « Idibus Februariis... forum institueram agere Laodiceae Cibaryticum » ; Pline, *N. H.* V, XXIX, 3.
5. Renan, *Saint Paul*, p. 359.
6. Bœckh, *Corp. inscript.* 9893.
7. Josèphe, *Ant.*, XII, III, 4 ; XIV, X, 20 ; Act., II, 10 ; Cic., *Pro Flacco*, 28.
8. Lightfoot, *op. cit.*, p. 20.

Là comme partout ailleurs, le judaïsme prépara les voies à la prédication évangélique. La communauté de Laodicée eut, paraît-il, pour premier apôtre, ce même Épaphrodite (1) ou Épaphras, qui, après avoir fondé l'Église de Colosses, forma celles de Laodicée et d'Hiérapolis. Peut-être eut-il pour collaborateur, dans cette dernière Église, un Laodicéen, Nymphodore ou Nymphas (2), qui réunissait dans sa maison les nouveaux convertis.

Bien que Paul n'eût pas personnellement annoncé la parole de Dieu dans la vallée du Lycus, son nom y était honoré et son autorité reconnue, grâce, sans doute, aux nombreux disciples de ces régions, qu'il s'était attachés à Éphèse ou dans ses divers voyages à travers l'Asie proconsulaire, peut-être même dans différentes parties de la Phrygie (3). Il en résulta un échange de lettres et de communications entre l'Apôtre et les fidèles de chacune de ces Églises. Laodicée, aussi bien que Colosses, eut son Épître (4). On peut supposer, en tenant compte du voisinage, que cette même lettre devait aussi être lue à Hiérapolis (5), tant les deux villes étaient proches ! En tous cas, Paul les associe dans un passage de l'Épître aux Colossiens.

Hiérapolis, assise sur le plateau qui domine la plaine où se rejoignent le Méandre et le Lycus, partageait alors l'opulence et la prospérité de sa voisine (6) ; elle la surpassa même en hommes illustres. C'est en effet la patrie d'Épictète, peut-être aussi celle de Papias qui en fut évê-

1. Col., I. 6-7 ; IV, 12-13.
2. *Ibid.*, IV, 15.
3. Act., XIX, 10.
4. Col., IV, 16.
5. Col., IV, 13-16.
6. On peut encore en juger à la grandeur de ses ruines qui sont de premier ordre. Cf. C. Humann, C. Cichorius, W. Indeich et Frz. Winter, *Alterthümer von Hierapolis*, in-4°, Berlin, 1898.

que et dont le fragment, conservé par Eusèbe, prouve que cette ville fut un centre important des traditions apostoliques (1). Là moururent aussi, après y avoir séjourné peut-être longtemps le diacre Philippe et ses filles, prophétesses (2), Plus tard, Claude Apollinaire s'y rendit célèbre par son *Apologie de la foi chrétienne* et par ses luttes avec le Montanisme (3).

Colosses ou Colasses (4), comparée à ses deux rivales, subissait en ce moment une sorte de déclin (5). Au temps d'Hérodode (6) et de Xénophon (7) c'était une ville considérable. Sous Strabon, c'est-à-dire deux générations avant saint Paul, elle n'est plus qu'une cité ordinaire, quoique tenant encore un certain rang. Après le tremblement de terre de l'an 50, elle diminua encore d'importance. On ne la restaura sans doute qu'en partie (8). Cependant elle resta comme l'atteste Pline (9), une des principales villes de la Phrygie. Rien ne subsiste aujourd'hui de ces anciennes

1. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXVI, 39.
2. Eusèbe, *H. E.*, III, XXXI.
3. Eusèbe, *H. E.*, IV, XXVI ; *Chron.*, 171, 172 : « Apollinaris Asianus, Hieropolitanus episcopus, insignis habetur. »
4. Les monnaies portent toutes le nom de Colosses. Mionnet, t. IV, p. 267, 268. La forme « Κολασσαι » semble plus récente, et d'usage courant, chez, les écrivains postérieurs de l'époque byzantine. Elle figure dans les *Constitutions apostoliques*. Au temps de saint Paul, elle n'était pas encore employée et si elle rencontre dans quelques manuscrits de l'Epître aux Colossiens, cela vient sans doute des scribes de l'époque byzantine.
5. Ses ruines sont moins grandioses que celles d'Hiérapolis et de Laodicée. Strabon ne l'appelle que πόλισμα, XII, VIII, 13.
6. VII, 30 En la donnant comme une des étapes de l'armée de Xerxès. il l'appelle μεγάλη πόλις.
7. *Anab.*, I, 2, 6, la représente comme πόλις οἰκουμένη καὶ εὐδαίμων καὶ μεγάλη.
8. Tacite, *Ann.*, XIV, 27 ; Eusèbe. *Chron.*, ad ann. 10 Ner. ; Orose, VII, 7.
9. *Nat. hist.*, V, 32, 41 : « oppidum celeberrimum »

cités que des ruines imposantes. On voit pourtant un moulin à Colosses et une misérable auberge à Laodicée. Hiérapolis ne présente que de vieux murs sombres, brunis par le soleil et faisant contraste avec la couleur très blanche du sol pétrifié.

On ne saurait dire quelle fut, de ces trois villes, la plus tôt gagnée à la foi nouvelle, ni celle de ces Églises qui eut le plus d'éclat. Il semblerait, au premier abord, que Colosses ait dû jouir, à ce point de vue, de certains avantages et d'une certaine prééminence, puisque Épaphras, fondateur des Églises des bords du Lycus. était probablement originaire de Colosses (1). Ce ne fut que dans la suite, assez tôt cependant (2), que Laodicée devint comme la métropole des communautés phrygiennes du sud.

La majorité des convertis devait comprendre sans doute bon nombre d'adeptes de ce paganisme syncrétiste (3) qui était plus particulier aux cantons de la Phrygie, avec une forte proportion de ces Juifs anatoliens (4) dont l'orthodoxie avait été fort entamée par les cultes avoisinants sur lesquels, en retour, ils avaient eux-mêmes exercé une action réelle, attestée par les inscriptions et les textes. Les communautés naissantes de la vallée du Lycus subirent les mêmes influences. Le judaïsme qui met en péril la foi des Colossiens n'est pas le légalisme hiérosolymitain, mais celui-là même qui, depuis plus de deux siècles, avait concouru à l'éclosion de sectes judéo-païennes telles que sabbaziastes, sabbatistes, hypsistes, placées sur les frontières des deux religions. Il faut que ce mouvement ait été durable et pro-

1. Col., IV, 12 : « ὅ ἐξ ὑμῶν ».
2. Ainsi s'expliquerait-on que l'Apocalyse, dans ses lettres aux sept Églises, mentionne Laodicée et non Colosses.
3. Col., I, 21, 27 ; II, 11, 13.
4. On peut le conjecturer, d'après la nature des doctrines combattues dans le corps de l'Epître, II, 16, 18.

fond pour qu'il ait pu susciter des émeutes à Rome et motiver, pour ces Juifs d'Asie-Mineure, un décret d'expulsion. L'Evangile ne devait pas échapper à la contagion. Paul fut informé par ses disciples du danger que couraient les nouveaux convertis. Ce n'est pas un des moindres signes d'authenticité de notre Epître, que de refléter d'une façon si précise une situation éclairée par l'archéologie et l'histoire. Ce que des études récentes ont mis au jour sur le judaïsme anatolien corroborent et complètent même, sur plus d'un point, les données de cette Epître. Il n'est plus nécessaire d'en appeler à l'essénisme, au pythagorisme, encore moins à une campagne judaïsante ourdie à Jérusalem, pour expliquer les idées qui cherchaient à s'installer dans les églises de Paul en Asie Mineure. Il y avait assez de facteurs locaux et indigènes pour rendre compte de ces amalgames de rites et de doctrines si disparates.

On ne dit pas que les fidèles de Colosses y aient cédé mais on ne dénonce guère un péril, à une communauté, sans qu'on ait devant les yeux quelques défections individuelles.

Le gros de l'église était resté fidèle. En quel nombre étaient les nouveaux convertis ? La tournure de l'adresse (1) et certaines salutations à des frères ayant chez eux une Église domestique (2), ne suffisent pas à faire croire que les nouveaux croyants n'aient pas encore eu de communauté fermement organisée et n'aient constitué que des groupements épars, soumis à l'autorité d'Epaphras (3) et de ses disciples, sans autre lien qu'un commerce de lettres et de messages. La mention expresse d'un ministère pastoral confié à un certain Archippe (4) indique, au contraire,

1. Col., I, 1-2.
2. Col., IV, 15 ; Philem., 1, 2, 5, 7.
3. Col., IV, 13.
4. Col., IV, 17.

qu'on est en présence d'une Eglise proprement dite, avec tous ses organes essentiels.

Une grande ferveur, un désir ardent de perfection semblent avoir animé ces Eglises naissantes (1). On y recherchait activement les moyens de s'élever aux plus hauts degrés du mysticisme religieux. La foi, la charité, l'hospitalité y fleurissaient comme dans les plus anciennes communautés (2). Bien que n'ayant pas prêché en ces contrées Paul y était aimé et vénéré (3). Chacun le regardait comme l'auteur de sa foi (4). Ces Eglises paraissent même avoir été les premières à subvenir aux frais qu'entraînait sa captivité (5). Dans ce but, elles lui envoyaient des secours par l'intermédiaire d'Epaphras, leur Apôtre. Celui ci vint réjouir Paul en lui racontant les merveilleux progrès de l'Evangile dans le bassin du Lycus et du Méandre, la vive amitié des fidèles pour lui, leur zèle ardent pour tout ce qui était perfection et progrès religieux.

Mais, en même temps, il signala le péril que rencontraient ces âmes dans l'ardeur même de leur foi naïve, toujours en quête de nouveautés mystiques, exposées, loin du contact des grands Apôtres, à se laisser surprendre par des doctrines étranges. Dès ce moment, le christianisme risquait déjà de s'altérer et de s'abîmer dans les aberrations d'une théosophie nuageuse, Paul n'était pas homme à faire attendre le remède. Il écrivit plusieurs lettres à l'adresse des Églises d'Asie et de Phrygie pour leur donner de ses nouvelles, les remercier de leur générosité, les mettre en garde contre les erreurs qui essayaient de se glisser parmi elles.

1. Col., I, 4, 9 ; Eph., I, 15.
2. Col., I, 4.
3. Col., II, 1-5 ; Eph., III, 2 ; IV, 21.
4. Philem., 19.
5. Col., I, 7.

Seulement, comme il désirait garder Epaphras auprès de lui, peut être pour utiliser son zèle auprès des Asiates ou des Phrygiens émigrés à Rome, il chargea non autre de ses disciples, Tychique d'Ephèse, de porter aux Eglises intéressées diverses lettres, notamment celles qui étaient destinées aux centres religieux de Colosses et de Laodicée. Il lui adjoignit comme messager l'esclave Onésime, qui devait remettre à Philémon son maître, la charmante lettre que l'on connaît.

AUTHENTICITÉ

Si des affinités de pensées et de mots ne constituent pas à elles seules des arguments décisifs pour trancher, dans un groupe d'écrits, la question d'origine de l'un d'entre eux, elles aident pourtant, dans une certaine mesure, à reconstituer son ambiance et son milieu et à fixer d'une façon approximative, l'époque de sa rédaction, pour peu qu'on ait par ailleurs des données certaines sur les autres écrits. Or, l'Epître aux Colossiens. en ses parties neuves et originales, c'est-à-dire là où elle ajoute des développements aux idées de Paul, telles que les présentent les Epîtres antérieures à sa captivité, se rapproche d'une catégorie de livres du Nouveau Testament avec lesquels il n'est pas sans utilité, comme travail d'approche, de noter les points de contact ; ce sont, l'Epître aux Ephésiens, l'Epître aux Hébreux, l'Apocalypse, les Epîtres dites pastorales et surtout le IVe Evangile. Outre des ressemblances verbales (1), l'Epître aux Hébreux a cela de commun avec cette Epître qu'elle envisage, elle aussi, la persónne et l'œuvre du Christ d'un point de vue plus étendu. Avec l'Apocalypse, les formules christologiques coïncident jusque dans les mots (2) et on trouve mention de l'église de Laodicée (3,) voisine et sœur de celle de Colosses (4). Les Pastorales ne suivent pas de moins près notre Epître en ce

1. Hebr., I, 2 = Col., I, 16 ; Hebr., I, 4-16 = Col., II, 10 ; Hebr., II, 14 = Col., II, 15.

2. Comparer les expressions : ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος (Apoc. I. 17) ; ἡ ἀρχή καὶ τὸ τέλος (Apoc., XXII, 13) ; ἡ ἀρχή τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ (Apoc., III, 14) avec πρωτότοκος πάσης κτίσεως (Col. I, 15) ; ὅς ἐστιν ἀρχή (Col., I, 18).

3. Apoc., IV, 14-22.

4. Col. II, 1 ; IV, 13, 17.

qui regarde nombre de locutions caractéristiques (1) et de représentations (2). Cette parentée d'idées et d'expressions est encore bien plus frappante avec l'Evangile de saint Jean(4), surtout en ce qui concerne la théorie du Logos (3), à tel point que l'école de Tubingue imaginait que l'auteur de cette Epitre s'était donné pour but, en la rédigeant, de glisser dans l'œuvre attribuée à Paul, ce genre de spéculations alexandrines et de leur fournir ainsi un point d'appui dans la tradition aspostolique. En fait, certaines tournures ne se lisent que dans ces deux écrits. Ces divers points d'attache avec la littérature néo-testamentaire environnante continuent, quoique avec moins d'évidence dans les productions qui y font immédiatement suite. Les traces d'emprunt ou les allusions à l'Epître aux Colossiens se font rares et parfois assez incertaines chez les Pères apostoliques. A peine ose-t-on hasarder quelques rapprochements : la donnée christologique d'Hermas (5), ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ πάσησ τῆς κτίσεως αὐτσῦ προγενέστερός ἐστιν, celle de l'Epître à Barnabé, τὴν δόξαν τοῦ Ἰησοῦ, ὅτι ἐν αὐτῷ πάντα, καὶ εἰς αὐτόν, quelques expressions caractéristiques d'Ignace (ἑδραῖοι τῇ πίστει, (6) et de Polycarpe (ὁρατοὶ καὶ ἀόρατσι (7), τὰ ἐπουράνια (8). φιλαργυρία καὶ εἰδωλολατρεία (9), diverses épithètes de saint Justin se réfé-

1. Par exemple, ἐντολαὶ ἀνθρώπων, Tit., I, 14 ; διδασκαλίαι, I Tim., IV, 1 ; Tit., I, 11 = Col., II, 22, φρεναπάτης Tit., I, 10 = Col., II, 4 ; μάταιος, Tit., III, 9; κενοφωνία, I, Tim., VI, 20 ; II Tim. IV, 16 = Col., II, 8.

2. I Tim., VI, 14-15 = Col., I, 15 ; II Tim., IV, I, 18 = Col., I, 13.

3. Col., I, 15 = Jean, I, 15, 27, 30.

4. Col., I, 19 ; II, 9 = Jean, I, 16.

5. IX, XII, 2 = Col., I, 15.

6. Ign., *Eph* , X, 3.

7. Polyc., *Phil.*, X, 1 = Col., I, 23.

8. Polyc., *Smyrn.*, VI, 1.

9. Polyc., *Ad Phil.*, XI, 2 = Col., I, 23, 20 ; III, 5.

rant au Christ (πρωτότοκος πάσης κτίσεως (1), πρωτότοκος τοῦ θεοῦ καὶ πρὸ πάντων τῶν κτισμάτων (2). Le fait est d'autant plus surprenant que les Pères utilisent souvent l'Épître aux Ephésiens, si intimement liée à celle-ci. Peut-être est-ce à cause du genre de controverses dont traite l'Epître aux Colossiens.

Quoi qu'il en soit, ce manque de citations n'infirme en rien la valeur des témoignages explicites dont elle se réclame depuis une haute antiquité. Elle figure dans le canon de Muratori et les écoles gnostiques elles-mêmes, l'école de Valentin en particulier, l'attribuaient à Paul. Semblables déclarations de la part de saint Irénée (3) *Iterum in ea epistola quæ est ad Colossenses ait* : *Salutat vos Lucas medicus dilectus*), outre de nombreuses citations du même écrit (4). Clément d'Alexandrie (5), Tertullien (6), Origène (7) fournissent des attestations non moins claires et rapportent à Paul les passages qu'ils extraient de cette lettre. Elle était d'ailleurs au nombre des Epîtres que Marcion avait recueillies dans son *Apostolicon*.

Rien ne faisait donc douter de son origine paulinienne jusqu'au jour où Mayerhoff (8) vint la contester sous prétexte que par les mots, le style et les idées elle se rapprochait plus de la manière de Cérinthe, le premier gnostique connu, que de celle de l'Apôtre Paul. De Wette entreprit de la défendre, mais en sacrifiant l'Epître aux Ephésiens qu'il présenta comme une amplification oratoire

1. Justin, *Dial.*, LXXXV = Col., I, 15.
2. *Ibid.*, XCVI = Col., I, 16.
3. *Haer.*, III, XIV, I.
4. *Ibid.*, V, XIV, 2 = Col., I, 21, 22.
5. *Strom.*, I, I : κἂν τῇ πρὸς Κολοσσαεῖς ἐπιστόλῃ νουθετοῦντες, γράφει, πάντα ἄνθρωπον, Col., I, 28.
6. *De praescript*, 7 ; *De resurr.*, 23.
7. *Contr. Cels.*, V, 8 où il cite II, 18, 19 comme étant paroles de saint Paul.
8. *Die Brief e an die Kolosser*, etc., Berlin, 1838.

de celle-ci, en sorte qu'au début du XIX[e] siècle la critique se partageait, sur ces Epîtres, en deux opinions opposées, l'une soutenant que l'Epître aux Ephésiens était la lettre originale, et celle aux Colossiens un simple décalque avec quelques variantes personnelles du rédacteur ; l'autre, imaginant les choses en sens inverse. Cependant un point commun était acquis de part et d'autre : la dépendance intime des deux écrits. Baur (1) en conclut, avec sa logique coutumière, que le sort de l'un était lié à celui de l'autre et puisque l'Epitre aux Ephésiens, après les arguments apportés par de Wette, n'était pas de Paul, on ne pouvait songer à faire exception pour l'Epître voisine. Au reste, divers signes montraient que celle-ci appartenait plutôt à l'âge post-apostolique ; ses tendances conciliatrices qui lui font placer Luc, le compagnon de Paul à côté de Marc (2), l'interprète de Pierre, invitent à la classer dans cette catégorie d'écrits qui cherchent à rapprocher, pour faire front à la gnose, les deux fractions rivales des Pétriniens et des Pauliniens. De plus, la plupart des idées contenues dans cette Epître dépassent l'horizon habituel de l'Apôtre, surtout en ce qui concerne la Christologie, plus voisine du IV[e] évangile que des grandes épîtres. Avec cela, des expressions comme plérôme, gnose, épignose, mystère qui relèvent plutôt du vocabulaire des gnostiques. En conséquence l'épître aux Colossiens, tout autant que celle aux Ephèsiens, émane d'une époque où la gnose commençait à faire son apparition, mais où elle était encore assez inoffensive pour paraître un moyen utile de combattre l'ébionitisme dans les communautés d'Asie Mineure. Nos deux lettres, d'après ces calculs, dataient des premières années du second siècle ; Paul n'en était pas l'auteur, mais

1. *Op. cit.*, p. 49.
2. Col., III, 10, 14.

on pouvait les attribuer à un de ses disciples déjà influencé par la gnose.

Schwegler reprit et développa la thèse de Baur : il soutint que l'auteur des deux Epîtres en cause avait coloré de gnosticisme les idées de Paul pour réfuter les Ebionites de la vallée du Lycus. L'école de Tubingue a fait siennes, sous réserve de quelques variantes, les hypothèses de Baur et de Schwegler ; on les retrouve à peu de chose près, chez Planck, Kœstlin, Hilgenfeld, Hœkstra, Pfleiderer, Hausrath, Schmiedel et Weizsæcker. Mais elles n'ont pas fait loi chez tous les critiques et tous les théologiens. Il y a eu de nombreux opposants (1). Une solution intermédiaire entre ces opinions extrêmes et l'opinion traditionnelle a été suggérée par Ewald et adoptée par Renau. La lettre aux Colossiens aurait été écrite par Tychique ou Timothée, sur l'ordre de leur maître. De la sorte, les expressions ou les idées non pauliniennes seraient à mettre au compte de l'un ou l'autre de ces disciples.

Paul n'aurait écrit de sa main que le post-scriptum. Ce partage entre ce qui pouvait venir de l'Apôtre et ce qui n'en était pas, suggéra l'idée (2) que l'Epître aux Colossiens, sous sa forme actuelle, pouvait être une lettre de Paul remaniée plus tard par différents auteurs, notamment par celui de l'Epître aux Ephésiens. Holtzmann (3) reprit le problème à fond, scrutant avec la plus grande minutie les parties communes entre les deux lettres contestées et conclut, examen fait, que la lettre actuelle, qui porte le nom

1. Entre autres, Franck, Oltramare, Reuss, Beyschlag. Grimm, B. Weiss, Sabatier, etc., sans compter les représentants attitrés de l'opinion traditionnelle.
2. Weiss (1855), Hitzig, (*Zur Kritik paulin, Brief.* 1870, p. 22) ; Hœnig, Hilg., *Zeitschrft.*, 1872, p. 63.
3. *Th. Lz*, 1877, p. 609 et suiv; 1883, p. 29 ; *Zw. Th.* 1883, p. 460, *Einl., in das N. T.*, p. 250 et suiv., Fribourg, 1892.

d'Epître aux Colossiens, est le résultat du remaniement d'une lettre authentique de Paul beaucoup plus courte, par un auteur vivant sur la limite du Ier et du IIe siècle. Après avoir utilisé cet écrit paulinien pour rédiger ce qu'on appelle l'Epître aux Ephésiens, le faussaire l'aurait ensuite retouché à l'aide de cette dernière. Les deux lettres auraient donc un fond paulinien commun, ce qui expliquerait leur rapport de mutuelle dépendance.

Avec une subtilité où entre une certaine part de libre conjecture, Holtzmann essaya de reconstituer le noyau paulinien dont, suivant lui, seraient issus les deux écrits connus sous les noms d'Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens. Inutile de dire aux prix de quelles complications et de quels ajustages ! On ne sait après cela, lequel le plus admirer, ou de l'interpolateur qui aurait su fondre avec une telle habileté ses idées et ses mots dans ceux de Paul, ou du critique assez perspicace pour découvrir une fraude si ingénieuse (1). La prodigieuse subtilité de cette hypothèse n'est pas un des moindres motifs de la récuser, encore que plusieurs critiques modernes (2) aient dit que c'est dans cette direction qu'il fallait désormais chercher la solution du problème. Tous n'ont pas été de cet avis. Jülicher (3) fit remarquer les inextricables difficultés qu'offraient certains rapprochements faits par Holtzmann. Von Soden qui avait d'abord admis, dans une assez large mesure, la théorie de l'interpolation pour cette Epître (4) la réduisait plus tard, dans son commen-

1. Le jugement de Renan (*Antéchrist*, Introd., p. III et IV) sur cette brillante hypothèse reste toujours aussi vrai et plein de fine sagesse.

2. Mangold (Cf. Bleek, *Einl.*, p, 171), Immer (*N. T. Theol.*, p. 363, Schmiedel, Weizsæcker.

3. *Einleit.*, p. 171.

4. Dans la *Iahrb. F. Protest. Theol.*, 1875, il étendait l'interpolation à I, 15-20 ; II, 10, 15, 18.

taire de l'Epître aux Colossiens (1), aux proportions d'une simple glose, si bien que peu à peu les critiques et les exégètes postérieurs (2) sont revenus, sur ce point, à l'opinion favorable à l'authenticité. Mais on se tromperait à croire que toutes ces discussions n'ont servi à rien et que l'exégèse se trouve ramenée à son point de départ. Loin de là. Une riche moisson de vues nouvelles et de résultats positifs ont été, comme il arrive d'ordinaire, la conséquence de ces libres discussions. L'analyse comparée des deux Epîtres a mieux fait saisir leur étroite parenté et le monde d'idées qui se cache derrière cette terminologie inconnue, en bonne partie, aux grandes Epîtres. Ce n'est pas faire œuvre morte que de résumer les principales objections développées par Holtzmann. La plupart, il est vrai, n'atteignent cette lettre qu'à travers l'Epître aux Ephésiens et n'ont leur place que là. On ne retiendra ici que celles qui visent plus particulièrement l'Epître aux Colossiens. En premier lieu, l'absence des termes familiers à Paul dans les grandes Epîtres et qui ont trait, la plupart, à la justification ; par contre, abondance de mots nouveaux (3) et phrases longues, avec des procédés de syntaxe en dehors de ses habitudes de style (4). Nouvelle aussi sa façon de raisonner, de déduire et d'argumenter (5). A noter, en outre, une profusion de synonymes sans précédent (6) et des locutions techniques empruntées aux mystères (7), enfin

1. Col., II, 16, 17.

2. Par exemple M. Dibelius dans son *Kommentar an die Kolosser, Epheser und Philemon*, de la collection H. Lietzmann Tübingue, 1912.

3. Le total de ces *hapax legomena* est de 25, dont 10 en commun avec l'Epître aux Ephésiens.

4. Col., I, 9-20 ; II, 8-12.

5. *Ibid.*, I, 13-22 ; II 10-12.

6. Par exemple, I, 6, 7, II, 23.

7. Comme μοστήριον, ἀποκρύπτειν, ἀποκαλύπτειν, φανεροῦν, γνωρίζειν, σύνεσις, τέλειος, στοιχεῖον, θρησκεία, ἐμβατεύειν.

des *sesquipedalia verba* (1) étrangers au vocabulaire de l'Apôtre.

Au point de vue du contenu doctrinal, les objections sont encore plus graves, car soit du côté des erreurs combattues, soit même, ce qui n'est pas moins concluant, du côté des arguments qu'on leur oppose, on se voit dans un cercle d'idées qui n'est plus celui de Paul mais qui rappelle plutôt celui de Basilide ou de Valentin. La Christologie avec son plérôme et son orientation cosmologique, l'Evangile transformé en théosophie, l'importance donnée aux êtres intermédiaires, les pratiques d'ascétisme, les spéculations métaphysiques sur la personne et le rôle du Christ, les classifications d'anges si semblables à la hiérarchie des éons, le partage entre les choses d'en haut et les choses d'en bas, la mort du Christ assurant la défaite des puissances cosmiques, toutes ces données dépassent l'enseignement habituel de l'Apôtre et conviennent mieux aux années qui séparent le Ier du IIe siècle de l'ère chrétienne.

La dialectique de l'Epître aux Colossiens n'est pas pour infirmer cette conclusion : elle n'a ni la vigueur, ni les façons de procéder en usage chez Paul : elle n'utilise pas l'Ecriture, elle n'attaque pas en face l'adversaire comme dans les Epîtres aux Galates ou aux Corinthiens, elle semble impersonnelle et n'en appelle jamais à l'expérience.

Tels sont, dans leur ensemble, les griefs des opposants : ils ressortent, on le voit, d'une étude approfondie non seulement de cette Epître, mais de toute l'œuvre écrite de Paul.

Pour y répondre, il est nécessaire de reprendre avec la même méthode, chacun des points contestés, ce qui oblige

1. Tels que εἰρηνοποιεῖν, I, 20 ; II, πιθανολογία, II, 4 ; ἐθελοθρησκεία, II, 23 ; αἰσχρολογία, III, 8.

à passer en revue une bonne partie du lexique des Epîtres et à le confronter avec la langue particulière à celle-ci. On ne fera que condenser les résultats de cette minutieuse analyse.

En ce qui concerne la terminologie, l'absence partielle et même assez notable du répertoire de mots ou d'expressions en usage chez Paul, la chose n'est pas un fait sans précédent; δικαιοσύνη ne se lit pas dans la première Epître aux Thessaloniciens et paraît une seule fois, dans la première aux Corinthiens (1); δικάιοῦν ne figure ni dans la seconde aux Corinthiens, ni dans l'Epître aux Philippiens, ni dans la première aux Thessaloniciens; σώτηρία ne se rencontre pas plus dans la première aux Corinthiens, qu'ἀποκάλυψις dans la première aux Thessaloniciens ou dans l'Epître aux Philippiens; ὑπακοή fait défaut dans la première aux Corinthiens, les Galates, les Philippiens, la première aux Thessaloniciens; πιστεύειν n'intervient dans la seconde aux Corinthiens, que grâce à une citation (2), tandis que νομός et χάρις n'y ont pas trouvé place et, pourtant, on ne songe pas à mettre en doute ces diverses Epîtres.

La même remarque et la même conclusion s'imposent à propos des particules causales ou argumentatives (3). Enfin, le nombre des « *hapax legomena* » n'est pas en soi, pas plus pour Paul que pour n'importe quel autre auteur, un criterium d'inauthenticité, un sujet nouveau appelant des expressions nouvelles. Les 48 mots étrangers aux précédentes lettres ne sont donc pas un phénomène inexplicable,

1. I, 30.
2. IV, 13.
3. Ainsi ἄρα n'est pas dans l'Epître aux Philippiens; ἄρα οὐν, si fréquent dans l'Epître aux Romains, manque dans les deux Epîtres aux Corinthiens; διό se lit une seule fois dans l'Epître aux Galates (IV, 21), διότι une seule fois dans la première aux Corinthiens et point dans la seconde.

car outre la diversité de thème et d'objet, déjà suffisante pour en rendre compte, il faut encore observer, que Paul subissait depuis sa captivité à Rome, une influence linguistique particulière (1). Une étude minutieuse des œuvres de Xénophon montre que cet auteur qui, lui aussi, a vécu dans différents milieux, n'emploie certains mots qu'une seule fois dans certains de ses traités (2). Personne, cependant, ne trouve là une raison de rejeter ses écrits. Pourquoi ceux-ci feraient-ils exception ?

La syntaxe, de son côté, n'offre guère plus de prise à objection que le vocabulaire. Les longues phrases enchevêtrées du début de la lettre (3) semblent, il est vrai, relever d'une autre plume, mais il y a des précédents (4). L'accumulation des relatifs, dans certains passages (5), a elle aussi quelque chose de surprenant, mais elle n'est pas sans exemple chez Paul (6). On ne s'étonne pas non plus de noter de nombreux cas d'anacoluthes quand on se souvient de tous ceux qu'on trouve ailleurs (7).

Quant aux formes dialectiques, rien à conclure de leur diversité ; elles varient avec le genre et le ton de l'Epître elle-même : il suffit de comparer sur ce point, l'Epître aux Romains et celle aux Galates, où pourtant le sujet traité est

1. Von Soden a développé cette idée dans *Iahrb. f. pr. Th.*, 1885, p. 331.

2. Par exemple εὐανδρία (*Comm.*, III, III, 12) qui devient εὐψυχία (*Ven*, x, 21), εὐτολμία, ἀνδρειότης (*Anab.*, VI, v, 14). Cfr. Sauppe, *Lexilogus Xen.*

3. I, 9-20.

4. Rom., I, 1-7; II, 5-10, 14-16; III, 23-26; Gal., II, 3-5, 6-9; Philipp., III, 8-11.

5. I, 13-22 ; II, 10-12.

6. Von Soden ajoute que ce genre de connexion a été imposé par les positions des faux-docteurs, ce qui est peut-être un peu subtil.

7. III, 16 = II Cor., IX, IX, 10, 12; II, 2 = II Cor., VII, 5 ; I, 26 = I Cor., VII, 27 : II, 23 = Rom., X, I ; I, 21 = Gal., II, 4-11.

presque le même. Il n'y a pas d'autre part à tirer argument d'une certaine abondance de synonymes, comme si Paul ne possédait pas suffisamment la langue grecque (1) ou s'il lui était défendu d'employer les termes qu'il juge utiles pour rendre mieux sa pensée, fussent ces *sesquipedalia verba* qui ne manquent pas, d'ailleurs, dans des Epîtres très authentiques (2). Quand aux emprunts à la langue des mystères ou à la philosophie populaire, ils ne peuvent surprendre dans un écrit adressé à des Phrygiens : ils ont même une note de couleur locale qui plaide plutôt en faveur de l'authenticité.

D'autre part, les idées de cette Epître et leur milieu historique sont en parfait accord, ce qui est la pierre de touche habituelle d'une origine sincère. La diversité des temps et des lieux, tant du côté de Paul que de ceux à qui il écrit, rend un compte suffisant de la nouveauté de ses conceptions aussi bien que de celle du langage. Les études modernes sur la gnose ont dissipé le scandale que créaient certains mots de cette Epître, issus de ce genre de spéculation. Les retrouver ici ne peut surprendre pour qui est au courant des travaux parus, en ces dernières années, sur l'origine d'un mouvement dont les racines plongent plus loin, s'étendent et se ramifient bien au delà des limites qu'on lui avait d'abord fixées. Au fond, là se trouve ramenée la solution essentielle de toutes les difficultés que la critique tubinguienne avait accumulées contre cette Epître, en se heurtant à l'idée qu'elle ne pouvait cadrer qu'avec l'époque du gnosticisme. Il y avait en cela, une large part de vrai. Seulement on se trompait sur les dates, quand on resserrait ce syncrétisme intellectuel et religieux

1. On a des preuves du contraire. Phil., 1, 3, 7, 9, 10, 11, 15, 20, 24, 25.
2. Cfr. von Soden, *Iahrb. f. p. Th.*, 1885, p. 330 (φιλοτιμεῖσθαι, χρηστολογία, εἰδολωλολατρεία, κενοδοξία, etc.).

dans les bornes de l'église chrétienne ; il fallait remonter plus haut et chercher sa trace en dehors du christianisme. Depuis qu'on a ainsi élargi ce champ d'études, la teinte gnostique de la lettre aux Colossiens est devenue une des meilleures garanties de son authenticité paulinienne. Elle sert même à éclairer une partie de l'histoire des formes variées de la gnose. On y trouve une confirmation de ce que l'épigraphie ou les fouilles archéologiques ont révélé sur le syncrétisme étrange du judaïsme anatolien et loin d'apporter une note discordante dans l'ensemble de l'œuvre épistolaire de Paul, elle la complète et explique même certains traits de la nature intellectuelle de leur auteur qui jusqu'alors avaient été plus ou moins tenus dans l'ombre. Plus d'une expression christologique des précédentes Epîtres resterait à l'état d'énigme sans l'heureux complément de clarté qu'apportent les développements de la lettre aux Colossiens, ce qu'observe très justement M. Guignebert dans son excellent *Manuel d'histoire ancienne du christianisme* (1).

Un autre résultat, non moins appréciable, dans cette polémique de Paul avec la gnose judéo-phrygienne, c'est de montrer, jusqu'à quel point, l'Apôtre est pénétré de culture grecque ou mieux gréco-asiatique, tant sans doute par son éducation juive que par ses missions en milieux païens et par ses rapports de chaque jour avec les adeptes des cultes gréco-orientaux les plus en vogue à cette époque. L'esprit du jeune pharisien de Tarse ne s'était pas enfermé, d'une façon exclusive dans le judaïsme traditionnel : il avait subi, de bonne heure, l'ambiance de son milieu anatolien si imbu d'idées helléniques et orientales. On s'est mépris, à propos de son zèle pour la Loi qui impliquait plutôt un nationalisme ardent qu'une dogmatique

1. P. 341, Paris, 1906.

spécifiquement juive. Les deux choses ne sont pas à confondre. La gnose juive pouvait s'allier à des spéculations hardies saturées de philosophie étrangère, sans heurter de front ni contredire la teneur générale de la Bible. Paul n'était pas si ignorant qu'on l'a supposé ni de la mythologie helléno-asiatique, ni des doctrines qui dès l'époque hellénistique s'y étaient greffées. On ne tient pas un compte suffisant des conditions et des modalités de la vie en ces régions diverses où Israël était très mêlé aux populations locales et en partageait, pour tout ce qui était en dehors des observances mosaïques, les idées, les usages, les coutumes, souvent même les superstitions : au reste, même fond de philosophie courante, de notions scientifiques, même goût pour l'astrologie et la magie, mêmes livres pour s'en instruire. Cela était inévitable du seul fait de l'usage exclusif du grec dans la Diaspora et du mélange de tous ces éléments mythologiques, philosophiques, scientifiques, religieux qui formaient la trame de toute la littérature pratique et populaire de l'époque. La dissociation ne s'est faite que beaucoup plus tard et n'a jamais été complète. Un Juif de quelque culture ne pouvait lire le moindre papyrus grec ni rien comprendre à ce qu'il voyait autour de lui sans avoir une connaissance plus étendue que la nôtre de ce qui constituait l'hellénisme d'alors. Comment refuser à Paul le contingent d'idées philosophico-religieuses que suppose l'Epître aux Colossiens et qui dépassent soit l'orthodoxie juive soit la tradition évangélique ? Il n'y a pas non plus à supposer qu'il les ait tenues cachées et comme en réserve au seul bénéfice des néophytes de la vallée du Lycus On verra, dans le détail, quand il s'agira de la christologie, comment chacune de ces images et de ces expériences nouvelles a sa racine et son ébauche dans quelque passage des Epîtres antérieures. Il était naturel que ces germes s'épanouissent dans une contrée où de bonne heure

la pensée grecque avait fusionné avec les doctrines orientales et où le syncrétisme religieux était comme inhérent au sol. Un culte ou une idée nouvelle ne pouvait s'y introduire et s'y acclimater sans subir l'aimantation de cette ambiance. L'évangile de Paul ne pouvait faire exception. Ainsi, en résumé, l'exégèse de cette Epître a plus gagné à se placer d'une façon résolue sur le terrain de la réalité ainsi reconstituée par l'archéologie et l'histoire que de rapprocher, avec beaucoup de patience et d'érudition des textes morts ou d'épiloguer sur des particules. Des affinités verbales ne valent pas des causalités bien établies. S'il ne faut pas traiter les textes à la légère et si l'on doit avoir le scrupule religieux de la lettre, il n'importe pas moins de se tenir en contact permanent avec ce qui en est l'esprit, c'est-à-dire l'atmosphère générale des temps et des lieux où ils ont vu le jour.

Le défaut de la critique allemande, en ces matières, a été trop souvent de sacrifier l'esprit à la lettre, en imposant à l'auteur dont elle analysait les œuvres, des procédés de composition tout au plus valables pour des philologues de profession. Renan, après en avoir fait la remarque, ajoutait (1) : « L'histoire, c'est l'analyse d'une vie qui se développe, d'un genre qui s'épanouit, et la théologie, c'est l'inverse de la vie ».

Que la christologie paulinienne se soit enrichie, dans un écrit destiné à d'autres milieux, de développements nouveaux et s'élève plus haut dans les régions métaphysiques, que les Epîtres antérieures, n'est donc pas, pour celle-ci, en sa défaveur, mais plutôt une raison de la rattacher à Paul. Le syncrétisme judéo-phrygien exaltant les anges aux dépens du Christ, à l'aide d'un système de cosmologie d'allure savante, il fallait que l'Apôtre fit

1 Relire, tout au long, l'Introduction de son *Antéchrist* p. III et suiv.

preuve d'un savoir à peu près égal, et s'essayât lui-même à construire un système du monde où le Christ supplanterait les « anges-éléments »... A des milieux où la gnose était en vogue, il était dicté d'avance qu'on devait en parler la langue et en prendre la dose compatible avec la Genèse et l'Evangile.

Pour qui pèse toutes ces raisons, la métaphysique de Paul, en cette Epître, ne semble pas hors saison.

Il ne reste plus qu'à expliquer pourquoi il modifie ses façons de produire et de lier ses raisonnements. La différence de dialectique entre cette Epître et les autres consiste surtout dans le manque de polémique et d'argumentation proprement dite, mais cela n'est pas une exception. Les lettres aux Thessaloniciens et l'Epître aux Philippiens, sans parler de la lettre à Philémon, sont dans le même cas. Pas plus dans les unes que dans les autres, on ne rencontre de preuves d'Ecriture. Paul n'argumente avec des textes ou des faits, que lorsqu'il a devant lui des contradicteurs ou des ennemis personnels. Or ici, rien de pareil : il se borne à de simples avis pour empêcher les lecteurs d'être surpris par des apparences de haute science et d'austérité. Ainsi, en résumé, il n'y a rien, dans le contenu de cette Epitre, qui porte une marque étrangère. D'ailleurs le commentaire montrera mieux que toutes les apologies, que les idées maîtresses de Paul, en dogme comme en morale, y ont leur place. La foi (1) garde son importance primordiale, elle reste le moyen d'union mystique avec le Christ ; la prédication de l'Evangile est toujours la voie providentielle pour croire (2); le Christ, l'unique médiateur (3) dont la mort rédemptrice nous fait passer du royaume de Satan

1. Col., I, 4, 23 ; II, 5, 7, 12.
2. *Ibid.*, I, 28 ; II, 6 ; IV, 3.
3. *Ibid.*, I, 4, 12-14, 18, 21, 27 ; II, 5, 7, 8-15, 19, 20 ; III, 1, 3, 13.

dans le royaume des saints. Bien que reléguée à l'arrière-plan, l'idée de la Parousie (1) est encore présente et excite les fidèles à la vie digne. La σωτηρία (2) n'est acquise qu'en partie, par la conversion : elle est conditionnée, quant à son achèvement, par la pratique des bonnes œuvres et par une vie digne de l'Evangile. Sur cette base s'édifie toute l'éthique de l'Epître (3). Les préceptes et les exhortations répètent, à quelques variantes près, les autres lettres : rien, en tout cas, qui sorte de la ligne habituelle des principes de Paul.

Mais l'Epître aux Colossiens ne tire pas seulement sa justification de sa propre teneur; elle a, pour garantir son origine, une preuve aussi sûre qu'irréfutable, dans le charmant billet de Paul à Philémon. « Cette courte lettre, dit Sabatier (4), est, en effet, d'une originalité si vive, d'un désintéressement dogmatique si absolu, l'âme de Paul l'a si bien marquée de son empreinte ineffaçable, qu'on ne l'écartera jamais sans violence. » Or cette Epître, d'une authenticité incontestable, est indissolublement liée à l'Epître aux Colossiens, écrite en même temps, portée par les mêmes messagers.

Cela résulte, en particulier, de la comparaison entre les noms mentionnés à la fin des deux Epîtres : leur arrangement est tel qu'un faussaire, si habile qu'il fût, n'aurait pu assurément les disposer de la sorte. Il eût reproduit telle quelle, dans la lettre plus longue, la liste de l'épître plus courte. Or l'Epître aux Colossiens ajoute un certain Jésus, qui suivant l'usage juif, avait changé son nom en Juste, et elle ne mentionne pas Philémon, par le motif qu'il avait sa lettre à lui. Aristarque appelé coprisonnier de Paul

1. Col., I, 5, 18, 22, 28; III, 1-4.
2. *Ibid.*, I, 4, 9-11, 23, 28; II, 6, 8, 19; III, 1, 5-17, 24; IV, 17.
3. *Ibid.*, III, 5-IV, 6.
4. *L'Apôtre Paul*, p. 236.

dans l'Epitre aux Colossiens, vient ici à la suite de Marc sans rien plus : Epaphras, au contraire, recueille la dite épithète sans doute parce qu'il était ami de Philémon et très particulièrement connu de lui. Ces menus détails montrent sur le vif combien cette disposition est naturelle et préjugent ainsi de la sincérité de tout le reste, dans les deux écrits.

Si l'on veut cependant une dernière preuve pour consolider la conclusion déjà acquise par tant d'arguments, on la trouvera dans la parfaite conformité de langage et d'idées entre cette Epître et celle aux Philippiens qu'aucun critique aujourd'hui ne met en doute et que la plupart datent encore de la captivité romaine. Cette concordance a son prix. Elle permet de déterminer le milieu historique de notre Epître et aide à résoudre la question de sa provenance. La terminologie des deux lettres a, en effet, de nombreux points de contact : πληροῦν employé trois fois dans les Colossiens, l'est quatre fois dans les Philippiens : des expressions caractéristiques, telles que σπλάγχνα οἰκτιροῦ (1). λόγος τοῦ θεοῦ (2), περιτομή, au figuré (3), ἀγών (4), ἀπεῖναι (5), δεσμοί (6), τὰ κατ' ἐμέ (7), ταπεινοφροσῦνη (8), καρποφοροῦντες (9), ἄμωμος (10), τελειος (11), κατὰ την ἐνέργειαν (12), ἄνω (13), τὰ ἐπὶ τῆς γῆς (14), βραβεῖον, καταβραβεύειν (15),

1. Col., III, 12 = Philipp., II, 1.
2. Col., I, 25 = Philipp., I, 14.
3. Col., II, 11 = Philipp., III, 3.
4. Col., II, 1 = Philipp., I, 30.
5. Col., II, 5 = Philipp., I, 27.
6. Col., IV, 18 = Philipp., I, 7, 13, 17.
7. Col., IV, 7 = Philipp., I, 12.
8. Col., II, 23 ; III, 12 = Philipp., II, 3.
9. Col., I, 10 ; Philipp., I, 11.
10. Col., I, 22; Philipp., II, 15.
11. Col., I, 28; Philipp., III, 15,
12. Col., I, 29 = Philipp., III, 21.
13. Col., III, 1 ; Philipp., III, 14.
14. Col., III, 2 = Philipp., III, 12.
15. Col., III, 19 Philipp., = III, IV.

des tournures de style semblables (1), des phrases parallèles (2), des idées identiques (3), (prières pour obtenir l'ἐπίγνωσις, les mêmes souhaits (4), des images ayant entre elles de l'affinité (5), des appels au premier enseignement oral (6), de nombreux points communs dans la Christologie, notamment quant à la notion de préexistence (7), et, en éthique, l'idée de vivre d'une manière digne de l'Evangile (8).

RAPPORTS AVEC L'ÉPITRE AUX ÉPHÉSIENS

On ne saurait tenir pour liquidée la question d'origine, en ce qui touche la présente Epître, sans dire un mot du problème que posent les multiples affinités qu'elle offre avec la lettre dite aux Ephésiens, car bien que la ressemblance de deux écrits n'implique pas en soi imitation ou emprunt, elle crée cependant en ce sens une présomption qu'on doit traiter autrement que par simple prétérition. Au reste ces points de contact sont de telle nature et se présentent de telle façon qu'ils ne semblent pas le résultat d'un pur hasard mais bien l'effet d'un dessein prémédité. De Wette qui, le premier, en a tracé un relevé très minutieux

1. IV, 17 ; III, 23 = IV, 2 ; I, 28.
2. I, 9 = I, 11.
3. I, 9 = I, 9.
4. III, 15 = IV, 7.
5. I, 24 ; II, 18 = III, 10, 3 ; II, 30.
6. I, 9 = IV, 3,
7. I, 15, 20 = II, 6, 11.
8. III, 6 = I, 27.
9.

Col.	Eph.	Col.	Eph.
I, 3, 4, 9	= I, 15, 16.	III, 3	= III, 9.
I, 10	= IV, 1.	III, 5	= IV, 19 ; V, 3, 5.
I, 14	= I, 7.	III, 6	= V, 6.
I, 16	= I, 21	III, 7-10	= II, 2, 3 ; IV, 22-26, 29, 31, V, 4.

et très complet avait déjà tiré cette conclusion et tenait l'Epître aux Ephésiens pour une amplification prolixe de l'Epître aux Colossiens. Un parallélisme graphique sur deux colonnes d'une même page faisait ressortir cette affinité. Holtzmann (1) l'a reproduit pour l'examen des passages qu'il juge décisifs en faveur de sa thèse. Qu'il suffise pour le détail de renvoyer à ces inventaires (2). Quant aux grandes lignes, on notera en premier lieu, la ressemblance du cadre général des deux lettres : même disposition schématique dans le prologue, le corps de l'Epître et la conclusion : ceci est surtout frappant dans la parénèse qui répète, dans le même ordre et presque dans les mêmes termes, des passages entiers, et des préceptes identiques. Les finales coïncident et se répondent (3).

Mais ce qui est plus significatif, c'est une terminologie technique qui s'affirme la même dans les deux écrits sur tous les points relevant de la gnose : Mêmes visées cosmiques, mêmes métaphores, mêmes images empruntées à la langue des mystères. L'exégèse dite *traditionnelle* ou *conservatrice*

I, 18, 19 = I, 22, 23.	III, 12, 13 = IV, 2, 32 ; V, 1, 2.
I, 20 = I, 10 ; II, 16.	III, 14, 15 = IV, 3, 4.
I, 21 = II, 1, 3, 12, 17.	III, 16, 17 = V, 19, 20.
I, 22 = I, 4 ; II, 5, 6.	III, 18, 19 = V, 22, 24, 25, 28.
I, 23 = III, 7.	III, 20 = VI, 1.
I, 24 = III, 1, 13.	III, 21 = VI, 4.
I, 25 = III, 2, 7.	III, 22, 25 = VI, 5, 8.
I, 26 = III, 3, 5, 9.	VI, 1 = VI, 9.
I, 27 = I, 9, 18 ; III, 8, 9.	IV, 2-4 = VI, 18, 20.
II, 11 = II, 11.	IV, 5 = V, 15, 16.
II, 13 = II, 1, 5.	IV, 6 = IV, 29.
II, 14 = II, 15.	IV, 7, 8 = VI, 21, 22.
II, 19 = IV, 16.	

1. Dans sa *Kritik der Epheser und Kolosser Briefe*, Leipzig, 1872.

2. Celui de Haupt, p. 65, dans la *Nouvelle édition du commentaire de Meyer*, 1902, n'ajoute rien de nouveau.

3. Col., IV, 7 ; Eph., VI, 2-3 ; Col., IV, 2 ; Eph., VI, 18.

explique ces parallélismes par l'identité d'auteur et de but des deux lettres ainsi que par la date rapprochée de leur rédaction, l'Epître aux Ephésiens suivant ou précédant de peu, quant à la rédaction, l'Epître aux Colossiens. Portée par le même messager, Tychique, elle aurait été destinée à quelque Eglise voisine de Colosses peut être à celle de Laodicée ou de Hiérapolis : elle répondait par suite aux mêmes nécessités et aux mêmes circonstances.

Le ton de paraphrase de la seconde lettre par rapport à la première viendrait de ce qu'elle devait servir d'encyclique à toutes les églises de la vallée du Lycus, voire même, si l'on veut maintenir la mention d'Ephèse, de la province d'Asie. Mais toutes ces hypothèses qu'ont fait surgir d'une part le parallélisme étroit des deux écrits, de l'autre, l'inexplicable présence d'Ephèse dans l'en-tête de la seconde et l'allusion à une lettre de Paul aux Laodicéens, ou devant venir de Laodicée, ce qui au fond est la même chose, semblent des moyens désespérés pour sortir d'une situation sans issue. En tout cas, elles ne rendent pas compte d'un phénomène presque unique dans la collection des Epîtres de Paul mais, par contre, habituel dans la littérature apocryphe, à savoir que les mêmes mots recouvrent par endroits, des idées différentes, ou, tout au moins, prennent une signification très élargie (1). Il est frappant dès l'abord, qu'une si étroite affinité de langage et un tel parallélisme d'expressions s'allient dans ces deux Epîtres,

1. L'exemple le plus caractéristique est Col., II, 10, 19, où le Christ est donné comme « tête du Cosmos, » alors que Eph., IV, 16, le présente dans les mêmes venues, comme le chef de l'Eglise. Même remarque pour le mot μυστήριον : Col., I, 26 ; II, 2, IV, 3 qui n'a pas le même sens, Eph., I, 9, III, 3, 9 ; et pour le mot ἀποκαταλάσσειν, Col., I, 20 étendu au Cosmos alors que Eph., II, 16 le restreint à la réconciliation des Juifs et des gentils dans l'unité de l'Eglise.

à une complète diversité de sujet. Tout autre, en effet, est l'objet principal de l'Epître aux Colossiens et celui de l'Epître aux Ephésiens. Ce qui est dit du Christ dans l'une est rapporté dans l'autre à l'Eglise. La transposition est visible et s'opère à l'aide des mêmes mots caractéristiques : corps (1), tête, plérôme (2) qui, portant sur des êtres concrets différents, ne peuvent plus garder la même signification. Car si on peut admettre qu'un auteur écrivant à un intervalle rapproché, se répète en des termes presque identiques, il est beaucoup plus difficile de supposer qu'il change le sens habituel de ses mots dans un espace de temps si court et presque dans la même journée. Ce qui à la rigueur, pourrait se comprendre, s'il s'agissait de traiter deux fois une même thèse, devient anormal dans un cas comme celui-ci, où chaque Epître développe un thème différent et poursuit un but distinct : l'un combattant la gnose judéo-phrygienne, l'autre visant à l'unité de l'Eglise et la fusion des groupes païens avec l'élément judéo-chrétien. Que Paul, écrivant à des Eglises voisines et presque à la même période, exprime en partie les mêmes mots et les mêmes idées, ceci pourrait, à fin de compte, se concevoir, encore que les Epîtres aux Corinthiens n'offrent rien de semblable. Ce qui l'est assurément beaucoup moins, c'est qu'il semble s'astreindre à user des mêmes expressions pour traiter un autre ordre de choses, comme s'il s'était lié d'avance par quelque convention. Ceci sent la contrainte. Au reste pour recommander l'union dans l'Eglise, point n'était nécessaire de recourir aux idées de plérôme, l'Epître aux Romains, avec son image de l'olivier sauvage greffé sur l'olivier franc (3), y arrive d'une façon plus naturelle et moins contournée, répondant mieux aux

1. Col., I, 18, 24, III, 15 ; Eph., I, 22, IV, 15 ; V, 23.
2. Col., I, 19, II, 9 ; Eph., I, 23 ; IV, 13.
3. XI, 16-17.

idées et aux sentiments de l'Apôtre. Dira-t-on que pour exalter l'Eglise il l'aura en quelque sorte identifiée avec le Christ, comme étant le prolongement de celui-ci ou mystiquement unie à lui ? Cela n'a guère de consistance par la façon un peu gauche et détournée dont cette théorie se relie au but et à l'ensemble de la lettre. Autant on comprend les images à fond gnostique pour décrire la place et le rôle du Christ dans l'univers, en opposition aux cultes cosmiques de la gnose judéo-phrygienne, autant on a peine à voir comment ces mêmes représentations s'adaptent à une thèse qui n'était plus contestée par personne dans les dernières années de Paul et qui, en tout cas, n'avait rien à faire avec la gnose. Les derniers judaïsants qui se seraient opposés à l'admission dans l'Eglise des Gentils sur le pied des Juifs n'auraient pas évoqué de telles raisons, mais plutôt le privilège d'Israël (1) avec textes d'Ecriture à l'appui. Il résulte de tout cet ensemble que la confrontation des deux Epîtres n'arrive pas seulement à faire voir des points de ressemblance nombreux mais à faire peser de graves soupçons sur leur authenticité paulinienne. Certains critiques les étendent aux deux Epîtres, d'autres les restreignent à l'Epître aux Ephésiens. Holtzmann prend une position intermédiaire en supposant que l'auteur de cette dernière, qui n'est pas Paul, aura lui-même remanié l'Epître aux Colossiens pour mieux faire accepter sa propre composition et la faire prendre plus facilement pour l'œuvre de son maître. Sans pousser jusque-là les procédés critiques, il est aisé en comparant le style et l'allure des deux Epîtres, de voir de quel côté est l'emprunt et laquelle des deux lettres aura servi de source à l'autre.

Or, l'Epître aux Colossiens, dans son ensemble, porte le caractère des lettres de Paul : elle répond de plus à une

1. Rom., III, 1.

situation concrète; c'est quelque chose de ferme, de vivant, d'actuel, portant en soi sa marque d'authenticité. L'autre, au contraire, est décousue, prolixe, ne reflétant aucune circonstance précise. C'est souvent une paraphrase embarrassée d'un passage plus court et plus énergique de l'Epître aux Colossiens.

A preuve, cette lourde et pénible phraséologie sur la vocation des Gentils (1) ou l'apostolat de Paul (2). On voit un épigone qui essaie de coudre ensemble des phrases du Maître et d'en utiliser les expressions habituelles pour exprimer ses propres idées, à peu près comme si un auteur moderne voulait s'astreindre à n'employer que le vocabulaire préféré d'un auteur du XVII[e] siècle.

On ne voit pas Paul se livrant à un exercice si contraire à sa nature originale et spontanée. Il écrit bien autre chose et sur un autre ton aux gens d'Ephèse parmi lesquels il avait demeuré durant trois années entières Qu'on en juge par le discours de Milet que lui prêtent les Actes (3) ! Il ne s'étudie pas à répéter ses Epîtres. On ne voit pas non plus, si l'on identifie l'Epître dite aux Ephésiens avec la lettre que Paul écrivit à Laodicée ou aux églises d'Asie et de Phrygie pourquoi ce démarquage de l'Epître aux Colossiens dans un style lourd et impersonnel ! Comme on est loin de l'auteur exquis du billet à Philémon ! On est plutôt porté à croire que l'Epître aux Ephésiens émane d'un disciple de Paul, sans qu'on puisse dire lequel, ni s'il était de son entourage direct. Cet auteur aura pris prétexte de la lettre aux Laodicéens pour énoncer ses propres idées et il se sera basé sur l'Epître aux Colossiens dans laquelle men-

1. Comparer, en particulier, la longue et interminable phrase de l'action de grâces I, 3-14 qui délaie le passage parallèle beaucoup plus court et plus alerte de l'Epître aux Colossiens.
2. Eph., III, 1-21, mis en face de Col.. I, 25,29.
3. XX, 17-35.

tion est faite d'un message de Paul à l'église de Laodicée(1). Peut-être le pieux faussaire aura-t-il voulu suppléer à la perte de cet écrit quand on commença la collection des Epîtres pauliniennes. Ainsi s'expliquerait que Marcion tient la présente Epître aux Ephésiens pour la lettre de Paul aux Laodicéens, les Eglises du Pont la regardant sans doute comme telle et la croyant de Paul. Les ressemblances de mots avec l'Epître aux Colossiens durent tromper plus d'une Église sur sa véritable origine.

Comment le nom d'Ephèse fut-il substitué à celui de Laodicée ? On ne peut le dire. Ces incertitudes de l'Eglise destinataire qui ont leur trace dans les manuscrits témoignent de certains flottements et de lacunes dans la tradition. Quand on édita les écrits de Paul, nul ne pouvait sans doute apporter pour celle-ci autre chose que des suppositions et rien de ferme ni de décisif.

La véritable Epître de Paul aux Laodicéens périt-elle dans un des nombreux tremblements de terre qui affligèrent cette ville ? On ne sait. Mais la chose serait possible. Cette disparition, en tout cas, aurait facilité, sinon inspiré l'innocente fraude dont le seul but était d'édifier en prolongeant, comme l'écho, la voix d'un apôtre vénéré. En résumé, l'Epître aux Ephésiens ne serait qu'un dédoublement de l'Epître aux Colossiens, toutefois avec certaines parties originales. Il y a, en effet, dans la première des expressions favorites qui ne figurent pas dans la seconde lettre, j'entends celle aux Colossiens, comme aussi des mots de la même Epître qui y revêtent une autre signification.

De tous ces symptômes, on est en droit de conclure que si l'Epître aux Ephésiens, tout en ayant sa physionomie individuelle et une certaine part d'originalité dépend sur quantités de points, de l'Epître aux Colossiens, celle-ci en

1. IV, 16.

retour, ne lui doit rien comme idées ou vocabulaire. Car s'il est possible à un écrivain postérieur de prendre à son propre compte certaines conceptions et certains mots dans la production littéraire de son devancier, il est beaucoup plus difficile de la retoucher, fût-ce avec des mots empruntés à l'auteur, sans que le contexte en soit dérangé et ne trahisse la main interpolatrice. Il était au contraire plus aisé, à un disciple admirateur de Paul, de paraphraser, en y ajoutant quelques siennes pensées, une Epître déjà lue et recopiée dans diverses Eglises que de lui faire subir des additions! Telle est la conclusion à laquelle une sage critique semble devoir s'arrêter après avoir fait le calcul et la somme des endroits par où les deux Epîtres se touchent et se répètent.

TEMPS ET LIEU DE RÉDACTION

Ces deux questions, solidaires entre elles, peuvent et doivent être étendues à l'épître à Philémon qui forme avec celle-ci un groupe distinct, dans l'œuvre de Paul. Les lettres aux Colossiens et à Philémon ont, en effet, été écrites en même temps et au même endroit, confiées aux mêmes envoyés, portées par le même courrier; elles ont donc ensemble partie liée. Toutes deux faisant mention des chaînes de Paul (1), il n'y a que deux hypothèses possibles pour le lieu où elles furent écrites : Rome ou Césarée. Plusieurs modernes (2) ont adopté la seconde, qui tend de plus en plus à céder la place à l'opinion ancienne (3).

1. Col., IV, 10; Philém., 24.
2. Schulz (1829), Reuss, Weiss, Sabatier, Hilgenfeld, Hausrath, Pfleiderer, de Wette; chez les catholiques, Duchesne.
3. Cependant l'hypothèse d'une captivité de Paul à Ephèse pourrait avoir ici sa répercussion. Voir l'intéressant article de M. Goguel à ce sujet dans la *Revue d'histoire des religions*, année 1912, p. 330 et suiv.

Celle-ci n'a pas seulement pour elle les notes finales de la plupart des manuscrits (APK) mais un faisceau solide de preuves internes. Il est plus explicable que Paul ait formé à Rome le projet de retourner en Asie. En effet, il ne pouvait songer, après en avoir appelé à l'Empereur, à se rendre en Asie, il devait d'abord aller à Rome pour comparaître devant le tribunal de César. Le reste dépendait de la tournure de son procès. Il faut noter en outre, que le genre de captivité ne fut pas le même dans les deux endroits. A Rome, Paul avait un logement à lui, en dehors du prétoire, et pouvait prêcher l'Evangile (1), ce que laisse entendre l'Epître aux Colossiens (2), alors qu'à Césarée il ne pouvait exercer son ministère, enfermé qu'il était dans la prison de la caserne prétorienne (3). Alléguera-t-on qu'Onésime avait plus de facilité pour fuir en Palestine qu'en Italie et qu'il était plus sûr d'échapper aux poursuites des *fugitivarii?* Ceci est au rebours de la vraisemblance. L'esclave fugitif n'était pas à la recherche de Paul, et comment aurait-il su que l'Apôtre était captif à Césarée ? Comment l'eût-il rencontré et aurait-il pu le savoir ? Il était, d'ailleurs, plus naturel d'aller de Phrygie à Rome, en s'embarquant à Ephèse, que de se rendre en Palestine. Les esclaves pouvaient plus facilement vivre et se cacher dans la Capitale, parmi la grande foule d'Asiates et de Syriens qui y pullulaient.

Les salutations finales des deux Epîtres aux Colossiens et à Philémon se comprennent mieux, venant de Rome que de Césarée, surtout en ce qui concerne Marc et Démas, en particulier : ces deux personnages ne figurant pas, en effet, dans les Actes, comme compagnons de Paul

1. Act., XXVIII, 17-30.
2. IV, 3-11.
3. Act., XXIII, 35.

à Césarée (1). Y manquent aussi Epaphras (2) et Jésus surnommé le Juste (3). Au contraire, tous ces noms, ou à peu près, se retrouvent dans les Pastorales (4) comme formant cercle autour de Paul, durant sa captivité romaine.

Certains auteurs objectent contre cette conclusion le tremblement de terre qui, d'après Tacite (5), détruisit Laodicée, en l'an 60, vers la fin de l'emprisonnement de Paul à Césarée. Les trois lettres en question seraient donc antérieures à cette époque (6). La difficulté n'est pas insoluble. Eusèbe de Césarée, en effet, parle d'un événement semblable qui, quatre ans plus tard, aurait anéanti à la fois Laodicée, Colosses et Hiérapolis. Les deux fléaux n'en font-ils qu'un seul ou sont-ils distincts? Il est difficile de le dire. Cependant Eusèbe paraît ici avoir plus d'autorité que Tacite en matière de date, surtout par rapport à ces cataclysmes (7), et il se pourrait que Tacite ait été moins bien informé. Dans ce cas, la présente lettre aurait précédé cet événement, ayant pu être écrite vers 62 ou 63. Si, au contraire, il y eut, en réalité, un tremblement de terre en l'an 60 (8), il y aurait encore assez de marge pour supposer que les trois villes de Phrygie, Colosses, Hiérapolis et Laodicée, aient été rebâties dans l'intervalle.

1. Act., XXVII, 1, comparé à Act., XX, 4.
2. Col., IV, 12.
3. Col., IV, 11.
4. II Tim., IV, 9-21.
5. *Ann.* XIV, 27.
6. Col., IV, 15.
7. Une erreur de date, à propos d'un autre tremblement de terre, semble s'être glissée dans Tacite (Schiller, *Nero*, 160-172) Eusèbe, au contraire, paraît avoir utilisé de meilleures sources, sur ces différents événements. Un monument de Naples prouve qu'en ajoutant Éphèse aux endroits éprouvés par la secousse terrestre qui eut lieu sous le règne de Tibère, il a été mieux informé que Pline et Tacite, qui n'en font pas mention.
8. Ils étaient fréquents dans cette région.

EXÉGÈSE

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

§ 1. — PROLOGUE

Le début de l'Epître aux Colossiens se compose de trois parties distinctes : l'adresse, l'action de grâces, la prière.

1° L'adresse (I, 1-2).

« *1 Paul, apôtre de Jésus-Christ par la volonté de Dieu, et Timothée le frère, 2 aux saints qui sont à Colosses et aux frères* (1) *qui croient dans le Christ, grâce et paix soient à vous de la part de notre Père.* »

Le premier et le second verset sont presque identiques à ceux de la seconde Epître aux Corinthiens. Seulement quand Paul s'intitule « apôtre » ce n'est pas, comme alors, avec une intention apologétique, ni pour revendiquer un titre contesté, mais pour montrer qu'il a qualité d'écrire à une Eglise qu'il n'a pas évangélisée. Il s'adjoint, dans l'adresse, Timothée, sans doute à titre de collaborateur habituel, peut-être aussi de secrétaire. Le manque d'autre épithète que celle de « frère », semble indiquer que le dis-

1. Les membres des associations religieuses, à l'époque impériale, se désignaient entre eux par ce même mot. On le lit, avec le même sens, dans de nombreux papyrus.

ciple en question n'avait pas prêché dans ces contrées et n'y était guère connu que par les liens de particulière affection qui le rattachaient à son Maître.

De ce que l'Epître n'est pas adressée, comme d'ordinaire (1), à l'Eglise mais aux saints, qui résident à Colosses, certains en concluent que l'organisation de la nouvelle communauté n'était encore qu'imparfaite; d'autres, que Paul veut donner à sa lettre une note plus personnelle, en ayant l'air de s'intéresser à chacun des nouveaux convertis. Peut-être aussi n'est-ce qu'un pur hasard. Les noms par lesquels Paul désigne les néophytes de Colosses sont ceux que se donnaient entre eux les disciples du Christ.

2° L'action de grâces (I, 3-8).

« *3 Nous* (2) *ne cessons* (3) *de rendre grâces à Dieu, le Père de Notre-Seigneur Jésus-Christ, en priant pour vous, 4 depuis que nous avons entendu parler de votre foi en Jésus-Christ et de votre charité envers tous les saints, 5 en vue de l'espérance* (4) *qui vous est réservée* (5) *dans les cieux et dont vous avez eu autrefois connaissance* (6) *par la pré-*

1. Cf. I Cor., II Cor., Gal., I Thess., II Thess.
2. Pluriel littéraire suivant l'usage du grec de la κοινή et des papyrus.
3. Πάντοτε se rattache au verbe εὐχαριστοῦμεν, I Cor., I, 4; I Thess. I, 2, II Thess., I, 3; Philem., 4.
4. Au sens objectif, comme synonyme de salut messianique acquis par l'initiation. Rom., VIII, 24.
5. Τὴν ἀποκειμένην, litt. « celle mise de côté ». Le salut existe déjà, il est caché, mis en réserve dans le ciel, pour se manifester le jour de la Parousie.
6. La préposition du verbe προηκούσατε peut se rapporter soit à la réalisation future de l'espérance, soit au moment où Paul écrit. Cette dernière hypothèse semble préférable. L'auteur insinue ainsi que les Colossiens ont reçu la foi depuis un temps relativement long et qu'il n'a rien à y ajouter.

dication de la vérité (1) *évangélique. 6 Cette vérité est parvenue jusqu'à vous ainsi qu'au monde entier, où elle porte des fruits et se propage de plus en plus, comme cela a eu lieu parmi vous, depuis le jour où vous l'avez entendue et où vous avez connu la grâce de Dieu* (2) *dans la vérité, 7 telle que* (3) *vous l'avez apprise d'Épaphras, notre bien-aimé coesclave qui est auprès de vous* (4), *le fidèle ministre du Christ, 8 qui m'a fait connaître la charité que l'Esprit vous inspire* (5). »

Comme d'habitude, l'action de grâces n'est pas seulement un prétexte délicat pour louer une Eglise qui n'avait su mériter que des éloges, elle est encore une habile façon d'introduire par avance, en l'insinuant à mi-mots, l'objet principal de la lettre : s'en tenir à l'enseignement reçu, ne pas se laisser attirer par d'autres doctrines. A ce but s'adapte une description de la vie religieuse qui florissait dans la jeune communauté phrygienne. Rien n'y laissait à désirer. On y trouvait la trilogie qui constitue l'essence même de la vie chrétienne : la foi (6) dans le Christ Jésus, puis ce qui en est l'épanouissement, une charité exemplaire qui avait déjà eu l'occasion de faire ses preuves, à l'égard

1. Pour Paul cette « vérité » est l'Evangile : sous sa plume comme dans son esprit, les deux mots sont synonymes.

2. Le contenu spécifique de l'Evangile. Rom., v, 2, 15-21 ; vi, 14; I Cor., i, 4; II Cor., vi, 1 ; Gal., ii, 21, etc.

3. Καθώς exprime le mode de transmission.

4. Plusieurs manuscrits lisent ἡμῶν. Le sens serait alors qu'Epaphras est auprès des Colossiens le représentant attitré de Paul lui-même : « qui eis ministravit gratiam Christi voce Apostoli », écrit l'Ambrosiaster.

5. Ἐν πνεύματι peut avoir un sens causatif comme Gal., v, 22; Rom. xv, 30, ou bien faire antithèse à ἐν σαρκί, ii, 1, avec l'intention de mettre en relief le mérite d'une charité qui s'exerce à l'égard d'un inconnu et d'un absent. L'un et l'autre sens sont possibles.

6. Evidemment la foi-croyance, comme I Thess., i, 3; II Thess, i, 3 ; Rom. i, 8 ; non la foi-confiance, comme Phil., 5.

de Paul lui-même et sans doute aussi des églises environnantes, charité inspirée par la pensée et l'attente des gloires et des richesses du royaume messianique (1). L'expression *mise en réserve* représente l'objet de cette espérance comme déjà existant au premier signal, car la Jérusalem céleste descendra sur terre pour se réaliser (2).

Ce salut messianique a été, à Colosses comme ailleurs, le thème essentiel de la prédication évangélique. Il résume d'ailleurs tout l'enseignement chrétien auquel il n'y a rien à ajouter ni à retrancher. L'Evangile, tel qu'il a été annoncé aux Colossiens, reçoit, avec une intention facile à deviner, diverses épithètes : à deux reprises, on le présente comme un message de vérité, sans doute par opposition aux doctrines qui seront combattues plus loin, dans le courant de la lettre ; on le caractérise par le mot « *grâce de Dieu* » pour indiquer la conception fondamentale de l'Evangile paulinien, à savoir que le salut ne repose que sur le bon vouloir et la miséricorde divine, non sur des spéculations vides ni sur l'activité naturelle de l'esprit humain. L'Apôtre s'applique à authentiquer et à faire valoir, par-dessus toute autre forme de doctrine, la prédication d'Épaphras, fondateur des Eglises phrygiennes, laquelle présente, en effet, les meilleures garanties. C'est un évangile identique à celui qui est annoncé dans le reste de l'Empire romain, de sorte qu'en y adhérant, on entre en communion avec toutes les communautés (3) de croyants, chaque jour plus nombreuses et plus prospères, disséminées à travers le monde (4). L'Evangile du Christ prouve ainsi sa vertu par

1. Cette fin eschatologique se retrouve en des termes presque semblables, dans Jamblique, *De mysteriis*, VIII, 7.

2. Apoc. XXI, 2.

3. Même idée v. 23. Dans l'Église, l'universalité d'une doctrine a toujours été tenue pour la marque de la vérité.

4. Hyperbole populaire. Rom., I, 8 ; I Thess., I, 8 ; Act., XVII, 6.

les fruits et les succès qui l'accompagnent (1) partout où il se propage, aussi bien dans l'univers qu'à Colosses même. Les fidèles avaient déjà, dans ces deux preuves, une raison suffisante pour ne pas changer de doctrine. Ils n'ont rien à envier aux autres Eglises, plus anciennes et plus importantes, pas même à celles que Paul avait fondées : Ephèse, Corinthe, Thessalonique, par exemple. Au reste, Épaphras est en parfaite unité d'idées et de méthode d'évangélisation avec l'Apôtre, il est lié d'affection avec lui et avec Timothée ; il sert le même Maître, il est le dispensateur fidèle (2) de l'Evangile du Christ. Ces divers titres de recommandation font supposer qu'Épaphras avait aidé Paul à évangéliser la province d'Asie. Ainsi s'expliquerait la mission de charité dont l'auraient chargé les fidèles de Colosses, auprès du noble prisonnier. Ne connaissant pas l'Apôtre personnellement, ceux-ci députèrent vers lui un de ses disciples de choix qui devait servir de lien entre Paul et les Eglises de Phrygie. Leur charité pour un inconnu, un absent, un prisonnier, est qualifiée de « spirituelle », parce que l'Esprit seul, à l'exclusion de raisons intéressées et tout humaines, avait pu l'inspirer aux fidèles. On voit de quels détours délicats Paul sait se servir, pour accréditer l'enseignement de son disciple Épaphras auprès de ses compatriotes et, du même coup, leur enlever la tentation de lui préférer une autre parole et d'autres doctrines.

1. Les deux idées du développement *intensif* et *extensif* de l'Evangile, sont bien rendues par l'image évangélique de la semence, qui se répand au loin et qui porte des fruits.

2. La vertu exigée, avant tout, de l'homme apostolique. I Cor., IV, 2.

3° La prière (I, 9-13).

« *9 C'est pourquoi* (1), *depuis le jour où nous en avons été informés, nous ne cessons, nous* (2), *de prier pour vous et de demander que vous ayez la pleine connaissance* (3) *de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle* (4), *10 de manière à vous conduire* (5) *d'une façon digne du Seigneur, à lui plaire en toutes choses* (6), *à produire en bonnes œuvres* (7) *toutes sortes de fruits, à progresser dans la connaissance* (8) *de Dieu, et remplis de parfaite énergie par sa puissance glorieuse* (9), *d'être aptes à tout supporter avec patience et avec joie* (10) *11 rendant*

1. On rapporte généralement διά τοῦτο à tout le passage intercalé entre le v. 4 et le v. 8. Cfr. I Thess., II, 13.

2. De notre côté, en opposition avec ὑμεῖς.

3. Ἐπίγνωσις est un des mots favoris de l'Apôtre dans les présentes lettres, Phil., I, 9 ; Ephes., I, 17, et l'objet de ses souhaits aux Eglises ; il renchérit sur la simple γνῶσις.

4. C'est la sagesse charisme, donnée par l'Esprit, en opposition à la sagesse charnelle, I Cor., XII, 8 ; I, 12 ; II, 5, 13 ; III, 19.

5. Περιπατῆσαι est la conséquence de πληρωθῆναι. I Thess., II, 12 ; Eph., IV, 1 ; Philipp., I, 27.

6. I Thess., IV, 1.

7. Rom., II, 7 ; XIII, 3 ; II Cor., IX, 8.

8. Quelques manuscrits font précéder τῇ ἐπιγνώσει de la préposition ἐν, d'autres, portent εἰς τὴν ἐπίγνωσιν, la plupart lisent simplement τῇ ἐπιγνώσει. Cette dernière leçon a l'avantage d'éviter une tautologie : de plus, le verbe αὐξάνειν se construit avec le datif.

9. D'après la théologie juive, la puissance est le moyen normal par lequel se révèle à nous la gloire divine. I Thess., II, 9 ; Philipp., III, 21.

10. Plusieurs exégètes relient ces mots à εὐχαριστοῦντές, afin de donner de la symétrie à la période : chacun des trois participes est en effet accompagné d'un déterminatif, mais alors on enlève au sens une note d'énergie.

grâces au Père (1) *qui nous a faits capables* (2) *d'avoir part à l'héritage des saints* (3) *dans la lumière, 12 en* (4) *nous délivrant de la puissance des ténèbres pour nous faire passer dans le royaume de son Fils bien-aimé.* »

La prière continue, en l'accentuant, l'idée de l'action de grâces : persévérer sans écart ni flottement dans la ligne où l'on s'est engagé. La situation à Colosses est excellente : il n'y a qu'à souhaiter aux fidèles d'y demeurer. Paul fait plus. En retour des marques de charité que ces bons Phrygiens lui ont témoignées, il prie sans cesse pour leur développement spirituel et leur progrès dans la vie chrétienne.

Les Eglises du Lycus paraissent avoir eu, dès l'origine, une tendance marquée vers le mysticisme. Paul n'essaie pas de la contrecarrer ; il se contente de l'endiguer et de s'en servir pour les stimuler dans la perfection. Instruit par Épaphras de leur fidélité spirituelle, il demande à Dieu tout ce qu'on pouvait imaginer de plus excellent en fait de dons célestes. Qu'on juge, une fois de plus, combien la mysticité de Paul est essentiellement pratique et ne se perd jamais dans des nuages d'idéalisme abstrait ! C'est

1. La désignation de Dieu par le mot « Père ». sans être précédée ou suivie du mot « Christ », est en dehors des habitudes de Paul, à part Rom., VI, 4.

2. Les manuscrits présentent plusieurs leçons. Les uns, ἱκανώσαντι, d'autres, καλέσαντι ; quelques-uns réunissent les deux leçons. De même, certains ont ὑμᾶς, certains ἡμᾶς. Il est aisé de s'expliquer ces variantes par la similitude graphique de ces divers mots. Le sens n'en est pas d'ailleurs notablement affecté.

3. Εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου, littéralement « la portion du lot » : en style néo-testamentaire, le royaume messianique. Cfr. Eccli., XLIV, 22.

4. Ce verset appartient en réalité au corps de l'Epître ; on ne le laisse ici que pour ne pas laisser le sens suspendu en l'air.

une moyenne entre la pure mystique et le légalisme pharisien. La règle suprême de perfection est chez lui toujours la même : la volonté de Dieu (1). Plus on s'approche de cet exemplaire, plus on tend à s'y conformer, plus on s'élève en sainteté.

L'idée n'était pas nouvelle. On la trouve à toutes les pages de l'Ancien Testament. Elle découlait de la conception théocratique, d'après laquelle les hommes sont placés en face de Dieu, dans le rapport de sujets à souverain. Or, le sujet idéal est celui qui s'efforce d'accomplir tout ce que son roi exige de lui. En conséquence, ses actes, pour être parfaits, doivent se conformer le plus possible aux volontés du monarque dont il dépend. Toute l'éthique de l'ancienne alliance repose sur cette donnée fondamentale, et Paul ne base pas la perfection chrétienne sur une autre assise mais il la complète par la note mystique de l'union au Christ. Il n'est guère douteux qu'en présentant, aux fidèles de Colosses, la volonté divine comme idéal de la perfection, il n'ait eu le dessein de l'opposer aux théories et aux pratiques d'ascétisme, qu'il s'apprête à combattre dans le courant de la lettre.

A la « gnose phrygienne », Paul oppose une science bien supérieure, d'ordre tout pratique, la connaissance parfaite des vouloirs divins. D'elle, en effet, dépend, comme condition première, la marche de l'âme vers la perfection. Le mot ἐπίγνωσις exprime avec une intention visible de l'opposer à la gnose judéo-phrygienne ce savoir d'un genre tout nouveau. Mais, pour mieux en préciser les formes et les aspects, l'Apôtre le dédouble, pour ainsi dire, en deux charismes spirituels, la sagesse et l'intelligence, portés tous deux à leur degré maximum. Le premier ne désigne pas, chez Paul, les hautes sphères de la connais-

1. I Thess., IV, 3 ; V, 18 ; Rom., XII, 2.

sance spéculative (1), celle qui porte sur les principes, mais plutôt une prudence d'ordre supérieur, dans la direction générale de la vie ; le second, la faculté de discerner le bien du mal, une conscience morale perspicace.

Ces deux vertus d'ordre intellectuel ne résultent pas de l'exercice des facultés de l'esprit humain, mais sont données par l'Esprit de Dieu (2). La sagesse à laquelle pense l'Apôtre est exactement le contre-pied de celle qu'il appelle ailleurs charnelle (3), humaine (4), terrestre (5) et il est fort probable qu'elle n'indique pas à ses yeux autre chose que « l'intelligence ». Les deux mots σοφία et σύνεσις sont, dans son esprit, à peu près synonymes, comme dans les textes scripturaires auxquels ils auront été empruntés (6). Ils sont là par nécessité de parallélisme. Il n'y a donc pas à en scruter de trop près les nuances. Paul se soucie moins de l'analyse des facultés et de leurs actes respectifs, que de discipline morale. S'il demande à Dieu, pour ses lecteurs, des dons d'intelligence, c'est en vue de l'action. La « science de Dieu (7) » n'est pas, pour lui, une fin ultime, mais un moyen pour bien agir. Ceci, peut-être, à l'adresse

1. Aristote (*Eth N.*, I, 13) met en premier rang des vertus intellectuelles : σοφία, φρόνησις, σύνεσις ; la première, embrasse la science des premiers principes, la seconde, la connaissance des choses pratiques, la troisième est la faculté de discernement, κριτική. Démosthène (269, 24) la définit ainsi : σύνεσις ᾗ τὰ καλὰ καὶ κἀσχρὰ διαγνώσκεται. Dans l'Ancien Testament, la sagesse est généralement prise du côté pratique, avec le sens d'habileté. Les Sémites, on le sait, étaient peu portés vers la spéculation abstraite.

2. Cor., II, 12.

3. Σαρκική, I Cor., I, 12.

4. Ἀνθρωπίνη, I Cor., II, 5, 13.

5. Τοῦ κόσμου τούτου, I Cor., II, 6.

6. Ex., XXXI, 3 ; Deut., IV, 6 ; Is., XXIX, 14 ; Eccli., XIV, 20.

7. Bien noter la force du datif instrumental. Ce sens est le seul possible. Autrement on tournerait dans un cercle vicieux. La science de Dieu servirait à obtenir la science de Dieu. La

des doctrines de théosophie, qui plaçaient la spéculation abstraite au sommet de la perfection.

Une fois instruite des volontés divines, l'âme n'a pas à s'en tenir là ; il lui reste à y conformer toutes ses actions. Dans l'économie présente, on sait pour agir : c'est le principe de Paul. Il le marque expressément dans la façon dont il relie les versets 9 et 10 (1). Ce qu'il appelle « la science de Dieu » ne doit pas rester stérile, mais doit porter des fruits (2), c'est-à-dire des œuvres qui, par cela qu'elles plaisent à Dieu (3), sont des œuvres bonnes, méritoires, dignes du Seigneur (4). Les trois participes (5) qui suivent l'infinitif « marcher (6) » sont placés là pour montrer de quelle façon et dans quelles conditions doit s'opérer le développement de la vie chrétienne. Paul le représente sous l'image d'une terre fertile qui porte des fruits de toutes sortes, les « fruits de l'Esprit (7) », riche efflorescence de bonnes œuvres, croissance spirituelle continue, éclairée, stimulée par une connaissance de plus en plus parfaite du bon plaisir de Dieu (8). Tel est l'idéal pour le chrétien.

leçon τῇ ἐπιγνώσει est donc la seule admissible. Celle que suit la Vulgate n'éviterait pas la tautologie indiquée plus haut.

1. L'infinitif aoriste περιπατῆσαι est donné comme fin au πληρωθῆναι.

2. Καρποφοροῦντες, v. 10 ; Math., VII, 17.

3. Εἲς πᾶσαν ἀρέσκειαν. Dans le style classique et même dans les Septante, Prov., XXIX, 30, ἀρέφσκεια est pris généralement dans un sens défavorable, une sorte de flatterie à l'égard des riches et des puissants. Cfr. Théophraste (*Char.*, 5). Les deux points de vue se rencontrent chez Paul : l'un, quand il s'agit du bon plaisir de l'homme. Gal., I, 10 ; I Thess., II, 4 ; l'autre, quand il est question du plaisir de Dieu. I Thess., IV, 15.

4. Nouvel exemple où Κύριος est synonyme de θεός, I Thess., II, 12 ; Phil., I, 27 ; I Cor., VII, 32 ; II Cor., V, 9 ; Rom , VIII, 8 ; XII, 1 ; XIV, 18 ; I Thess., II, 4, 15 ; IV, 1 ; Phil., IV, 18.

5. Καρποφοροῦντες, αὐξανόμενοι, δυναμούμενοι.

6. Περιπατῆσαι, V, 10.

7. Gal., V, 22.

8. Elles sont d'ailleurs réunies par la conjonction καὶ comme au v. 6.

Mais au temps où Paul écrivait, on ne pouvait atteindre ces hauteurs sans déployer un certain courage. La foi naissante rencontrait autour d'elle de nombreux obstacles ; un peu partout, les jeunes communautés se trouvaient exposées aux persécutions ou aux tracasseries du dehors. Les Juifs, entre tous, combattaient la nouvelle doctrine avec acharnement, ameutant les gentils contre les disciples du Christ (1). La Phrygie, avec ses colonies israélites (2), ne devait guère faire exception. La vertu à l'ordre du jour était avant tout la patience et la fermeté dans la foi reçue. Il fallait aux néophytes une force peu commune pour persévérer, à travers les mille déchirements intimes qu'imposait la conversion, dans une religion exigeant de si pénibles renoncements. Pour y faire face, il ne suffisait pas d'abonder en sagesse spirituelle, mais bien plutôt en force divine, la faiblesse humaine se trouvant incapable de supporter de si rudes assauts.

Ici encore. Paul ne met aucune limite (3) à ses souhaits ; il veut que les néophytes reçoivent de la Puissance divine (4) toutes les (5) formes d'énergie qui leur sont nécessaires pour supporter avec joie toutes les épreuves (6), toutes les persécutions (7) des hommes. Il serait difficile d'imaginer un degré de perfection supérieur à une si haute vertu. Se réjouir au milieu de la souffrance est la marque d'une âme

1. Act., XVII, 5, 7.

2. Cicéron, *Pro Flacco*, 28 ; Josèphe, *Ant.*, XIV, x, 23. Cfr. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, t. I, p. 667-676.

3. Noter avec quelle insistance l'Apôtre prodigue partout le mot πᾶς, v. 9, 10, 11.

4. Cette dépendance est marquée par l'incidente κατὰ τὸ κράτος τῆς δόξης αὐτοῦ.

5. Rom., XII, 12 ; Philipp., II, 17 ; III, 1 ; IV, 4.

6. Ὑπομονή vise surtout la patience dans les tribulations. II Cor., VI, 4 ; Rom., V, 3 ; XII, 12.

7. Μακροθυμία, le support du prochain, Rom., II, 4 ; I Thess., V, 14 ; Jac., V, 10.

d'élite. C'est aussi, d'après Paul, la norme du chrétien (1).

Un sentiment d'une vivacité particulière doit rendre possible ce qui paraît au-dessus des forces humaines, la reconnaissance envers Dieu pour le grand bienfait de la vocation. Les fidèles doivent en rendre au Dieu Père (2) de continuelles actions de grâces. Pour les y exciter davantage, Paul énonce, dans trois versets, tout ce qu'implique cette œuvre admirable, dont l'auteur est Dieu lui-même. La vocation, comme l'élection, est en effet, une grâce de la libre volonté de Dieu, un privilège accordé à quelques-uns, sans aucun mérite préalable. C'est Dieu qui, d'après le mot expressif du texte (3), « *adapte* » l'élu à cette haute situation, lui confère le titre à la possession ». Cette adaptation paraissait, en un certain sens, encore plus nécessaire chez les gentils que chez les Juifs, tant leur vie antérieure les prédisposait peu à leur nouvelle condition (4) ! Cependant, si l'on adopte la leçon « nous » au lieu de « vous (5) », Paul confondrait et égaliserait Juifs et Gentils dans la même impossibilité de mériter le salut. Il est intéressant à examiner de près les diverses images à l'aide desquelles est représentée l'œuvre de la vocation.

La principale, est celle des deux royaumes, idée fondamentale dans les écrits du Nouveau Testament qui l'ont recueillie des apocalypses juives, influencées elles-mêmes par le dualisme perse. Cette conception dualiste correspond, d'autre part, à un dogme fondamental de toute gnose (6) :

1. Rom., XII, 12 ; Philipp., II, 17 ; III, 1 ; IV, 4.
2. Il faut sous-entendre « du Christ ». Jamais, en effet, Paul n'appelle Dieu « le Père » d'une façon absolue, mais par rapport au Christ ou aux fidèles. Rom., VI, 4.
3. Τῳ ἱκανώσαντι, conférer la puissance en vue de l'acte. II Cor., III, 6.
4. Eph., II, 12 rapproché de Col., I, 21.
5. Les manuscrits sont partagés, à cet égard, en deux camps à peu près égaux.
6. Sur l'origine et le développement de cette image, à travers

le partage de la création en deux mondes : l'un, soumis à Dieu ; l'autre, rebelle (1). Ici, le premier, s'appelle royaume de Dieu ou royaume messianique à cause du rôle qu'y joue le Messie, l'autre, est le royaume de Satan, ayant comme personnel, les mauvais anges et les ennemis de l'Evangile. Chacun des deux royaumes a son territoire, ses moyens d'action, sa fin propre, ses chefs, ses sujets. Le royaume de Dieu, calqué sur l'idée primitive de la terre de Canaan, la terre de possession et d'héritage (2), est comme elle, divisé en plusieurs lots (3). Chacun des élus a le sien (4). La vocation donne droit de cité dans ce royaume (5) qui est le royaume des Saints, baigné, dit le texte, dans une lumière éblouissante (6). Le royaume rival est celui des ténèbres, de Satan, de sa hiérarchie infernale qui remplit l'atmosphère (7). Le monde étranger à l'Evangile constitue son territoire et « les perdus » ses sujets (8). Par la

l'Ecriture, cf. Hastings, *Dict. of Bib.*, t. II, art. *Kingdom of God.*

1. Math., XII, 25-28 ; Luc., XI, 17-20.

2. Κληρονομία, Jos., XIII, 21, 28 ; Deut., IV. 38 ; XV, 4.

3. Act., VIII, 21 ; XXVI, 18 ; Ps., XV, 5.

4. Luc., XII, 13 ; Eccli., XLIV, 23. Le génitif du texte, τήν μερίδα τοῦ κλήρου est un génitif partitif, non une simple apposition (Lightfoot, Soden). Act., XXVI, 18 ; Gal., III, 18 ; Eph., I, 11.

5. Eph., II, 19 ; Philipp., IV, 3, III, 20.

6. V. 12. Ἐν τῇ φωτί. Quelques interprètes (Chrys., Œc., Theoph., Estius, Flatt, Meyer) relient ces mots à ἱκανώσαντι et en font un datif instrumental. Le sens serait, en tenant φῶς pour la *lumière de l'Evangile*, que Dieu par la prédication évangélique, a rendu aptes les néophytes au royaume des saints. Le contraste avec τοῦ σκότους, apposition au royaume de Satan, montre qu'ici ἐν τῷ φοτί sert à caractériser le royaume des saints. II Cor., XI, 14 ; I Tim., VI, 16 ; Apoc., XXI, 24 ; Act., XX, 32 ; XXVI, 18 ; I[a] Joan., I, 7.

7. Luc., XXII, 53 ; I Cor., XV, 24 ; Eph., IV, 27 ; VI, 11, 12, 16 ; II, 2.

8. Ἀπολλύμενοι, I Cor., I, 18 ; II Cor., II, 15 ; IV, 3 ; II Thess., II, 10. Chez les Juifs, on y plaçait tout ce qui ne faisait pas par-

conversion (1), les néophytes passent du royaume de Satan au royaume de Dieu, de l'esclavage du démon à la liberté des enfants de Dieu. Le Christ, objet de la dilection du Dieu Père (2), est à proprement parler, le chef du royaume des Saints (3), ayant versé, pour les appelés le prix de la rançon (4), exigée par leurs péchés. Ils ne pouvaient sortir de leur prison, c'est-à-dire du royaume des ténèbres auquel préside Satan, qu'à la condition d'être lavés de leurs fautes. Ainsi, en résumé, la vocation ou, si l'on veut, le salut auquel elle prépare, comprend deux phases, exprimées ici en langage figuré : l'affranchissement de la puissance des ténèbres et la participation à l'héritage dans la lumière. La cause immédiate de cette transformation, c'est le Christ, le Fils de Dieu, sur lequel Paul se propose maintenant de fixer l'attention des fidèles.

tie d'Israël, Deut., IV, 19 ; 19 ; Is. XXIV, 21 ; Dan., X, 13, 20 ; chez saint Paul, les non chrétiens, II Cor., IV,3 ; Gal., IV, 31.

1. Les deux faces de la conversion sont marquées, dans le texte, par les verbes ἐῤῥύσατο et μετέστησεν qui impliquent l'image de faire sortir quelqu'un d'un lieu pour le placer dans un autre ; c'est une émigration, un changement de patrie.

2. 'Αγάπης n'est pas, comme le pensent Origène (*C. Celse*, V, 11) et saint Augustin, un génitif d'origine (Caritas quippe Patris... nihil est quam ejus natura atque substantia... ac per hoc filius caritatis ejus nullus est alius quam qui de ejus substantia est genitus, *De Trin.*, XV, 19), mais un génitif possessif.

3. I Cor., XV, 24.

4. Le royaume de Dieu, ici en question est évidemment futur, mais, par la conversion, on y appartient déjà. Phil., III, 20 ; IV, 3 ; Eph., II, 19. L'ἔχομεν, v. 14, prouve que ce royaume est tenu pour présent, actuel ; il existe déjà, on le possède, on en a fait même partie. La Parousie ne fera que le manifester. Le v, 5 expliquait la même idée.

§ 2. — CORPS DE L'ÉPITRE

Encore que cette lettre n'ait pas une allure didactique, on y peut néanmoins discerner deux ordres de pensées assez distincts : doctrine théorique et conseils ou préceptes moraux. Cette division, devenue presque classique dans les Epîtres de Paul est ici suffisamment maintenue : elle fournit au commentaire un cadre assez commode pour répartir et classer des idées qui autrement risqueraient de se mêler ou de passer inaperçues. Un lien organique les relie sans trop de peine et on n'a pas de doutes graves sur leur unité primitive. La lettre, sous sa forme actuelle, doit être à peu près en l'état où elle fut remise à Tychique. Les combinaisons et transpositions, surcharges et retouches auxquelles l'ont soumise certains critiques, ne paraissent pas justifiées et le seront de moins en moins à mesure qu'on étudiera de plus près la christologie paulinienne qui motivait ces hypothèses. Tout compte fait, le mieux est d'accepter cet écrit en la forme et teneur que la tradition lui assigne sans suspecter, à tout propos, des calculs et des visées bien en dehors des prévisions de son auteur. Sans doute l'interpolation des écrits apostoliques a été souvent pratiquée dans les deux premiers siècles du christianisme, et la mise en recueil des lettres de Paul a forcément donné lieu à des arrangements, mais ici aucun indice de manuscrits ni aucune analyse du contenu ne fournit de point de repère pour supposer un remaniement de quelque importance. « Les interpolations qu'en ces derniers temps d'habiles critiques ont proposé dit Renan (1) — et il cite en note Holtzmann — ne sont pas évidentes.

1. *Antéchrist, loc. cit.*

Le noyau épuré de lettre que ce dernier propose dans son travail (1) n'offre plus qu'un squelette sans vie et un morceau qui ne rappelle en rien la manière de Paul. Ce qui semble devoir être accordé tout au plus, c'est que les copistes des deux manuscrits contenant les lettres aux Colossiens et aux Ephésiens ont pratiqué des échanges et complété certains passages l'un par l'autre, là où les y invitait la ressemblance des textes (2) mais ceci ne fait que donner lieu à des variantes, non à de véritables interpolations.

En général, la présente lettre reproduit, dans son plan et son développement, la disposition habituelle des Epîtres pauliniennes : on n'y compte qu'une digression : l'intermède sur l'apostolat de Paul qui s'intercale entre ses deux « cosmologies » et semble amené là d'une façon assez naturelle, par association d'idées.

Le corps de l'écrit se relie au proemium à l'aide d'un relatif accompagné de l'aoriste qui annonce que l'auteur aborde un sujet nouveau, distinct de l'action de grâces. On pressent qu'une narration s'annonce avec un exposé de faits.

Les versets 13 et 14 servent de transition à l'exposé des deux modes de concevoir la disposition et l'organisation de l'univers, l'un suivant l'évangile, l'autre d'après la gnose judéo-phrygienne.

La partie morale se soude à la thèse dogmatique, si tant est qu'on puisse user de ce mot, par l'une des conclusions pratiques (3) déjà énoncée, par anticipation dans le morceau précédent, en sorte que l'unité interne de l'Epître se justifie d'une façon suffisante. La mystique reste la note

1. *Kritik der Epheser und Kolosserbriefe*, Leipzig, 1872.
2. Par exemple, Col., I, 2, 14, III, 6, etc, ; voir, à ce sujet, les notes de la traduction du texte.
3. Col., II, 12, 13.

fondamentale qui établit l'harmonie entre les différents éléments de l'écrit tout entier. La sotériologie se trouve rattachée, en forme de corollaire logique, à la cosmologie. Ceci est spécial à l'Epître aux Colossiens et exprime sa caractéristique parmi les autres lettres pauliniennes. C'est un spécimen de sa gnose.

I. — *PARTIE DOGMATIQUE*

La gnose juive. (I, 13. II, 23).

Le nœud vital de la première partie de l'Epître paraît être dans l'antithèse des deux gnoses que marque le v. 8 du chap. II, l'une « selon le Christ », l'autre « selon les éléments ». Autour de ce contraste gravitent toutes les autres idées. Là aussi réside presque tout l'intérêt de l'écrit en entier. Les deux idées sur lesquelles repose la conception dogmatique ici en jeu ne doivent pas être séparées mais mises face à face pour produire leur effet. Au reste Paul lui-même n'a pas craint, pour mieux inculquer sa doctrine, de se placer sur le terrain du système religieux qu'il combat. A la gnose, il oppose l'épignose, au plérome des éons, le plérome-Christ, au mystère judéopaïen, le mystère chrétien, à une cosmologie où les « éléments » sont la pierre d'angle, une image du Kosmos dont le Christ est le centre, à un ascétisme imbu d'idées et de préceptes orphiques, la morale de l'Evangile. Ce morceau révèle, une fois de plus les riches facultés d'adaptation du génie de Paul, sa façon d'utiliser l'héllénisme, ses procédés pratiques qui ne vont jamais sans principes ni bases spéculatives, marque d'un esprit d'une certaine culture.

Il n'est pas difficile de saisir, pour qui est tant soit peu

au courant des choses orientales, que la religion astrologique est au fond de cette Epître et en constitue le pivot. On voit le Christ placé au-dessus du monde des esprits, en l'espèce, des dieux-astres que la gnose juive de Phrygie transformait en anges pour sauvegarder, du moins à ses propres yeux les apparences de l'orthodoxie monothéiste. Le cercle de ces représentations en dénote l'origine, surtout l'influence de la religion babylonienne, soit par voie directe, soit par un ou plusieurs intermédiaires à la fois (1) ce qui laissera place à des hypothèses diverses, mais, de toute façon, on ne peut refuser à Paul d'avoir eu quelque connaissance de ces systèmes et d'avoir eu assez de perspicacité et de finesse d'esprit pour voir par quel côté de telles idées s'opposaient à la foi du Christ.

Ceci ouvre des perspectives nouvelles sur l'histoire doctrinale de la Diaspora, et sur la formation intellectuelle de Paul lui-même, dès avant sa conversion. Il devient de plus en plus certain que la pensée juive ne se résume pas tout entière dans la Bible ou dans certains apocryphes. Le judaïsme a, d'une certaine façon, eu ses mystères avec enseignement ésotérique et peut-être même ses initiations ou quelque chose d'équivalent ainsi que certaines pratiques ascétiques. On a d'abord ajouté à la loi écrite, reçue par Moïse des mains de Dieu, les livres des prophètes, puis ceux des hagiographes écrits sous la dictée de l'Esprit, enfin les traditions et enseignements secrets réservés à une élite.

La littérature apocryphe est, en bonne partie, dépositaire de ce genre de doctrines. Le IV[e] livre d'Esdras (2), par exemple, distingue déjà, dans les choses révélées à Moïse, celles qu'il devra dire à tous et celles qu'il doit ca-

1. Il est intéressant de voir que l'apocalypse johannique I, 21, porte des traces de cette influence. Cfr. Alb. Dieterich, *Abraxas*, pp. 43 et suiv.

2. XIV, 5-8. Ce passage est des plus suggestifs.

cher ; parmi ces dernières, la cosmogonie et la théosophie. La philosophie essénienne (1) mettait aussi à part la contemplation de Dieu et les origines de l'univers : de même l'eschatologie avec la géographie des enfers et les lieux où habitaient Behemoth et le Léviathan. Il est à noter que Paul ne signale certains détails de son eschatologie (2) qu'avec cette formule : « voici que je vais vous dire un mystère. » Ceci laisse voir qu'il a reçu du judaïsme lui-même, l'idée d'un double enseignement, l'un exotérique, l'autre ésotérique, usage qu'il a lui-même introduit d'une certaine façon dans le christianisme quand il parle de simple catéchèse ou de doctrine réservée aux parfaits (3). Dans l'ancienne Mischna (4) on défend d'exposer le chapitre de la création devant plus d'un auditeur : de même pour le chariot divin qui porte l'Eternel (*Merkabah*. Ezéchiel. I). Des livres canoniques, comme les Chroniques (5) et la Sagesse de Sirach (6) présentent la cosmogonie et la théosophie comme enseignement réservé. Le nom ineffable de Dieu, les places, lieux et temps de la rétribution future, le mode de calculer les années en vue du royaume messianique, les révélations de Moïse et d'Isaïe, le secret du calendrier, tous ces sujets de haute curiosité ne doivent être livrés qu'à des hommes sages et discrets, avec obligation de n'en rien dire.

Ces idées et ces pratiques remontent au IIe siècle avant l'ère chrétienne et se font jour dans les apocalypses. D'après Josèphe (7), les Esséniens attachaient une grande importance à ces doctrines secrètes (8).

1. Philon, *Quod omnis probus liber*, § 12.
2. I Cor., XV, 51 ; Rom., XI, 25 ; Eph., V, 32.
3. I Cor., II, en entier.
4. *Hag.*, II, 1
5. I Chron., XXVIII, 18.
6. XLIX, 8.
7. *Ant.*, XXI ; X, 6.
8. Voir aussi Philon, *De vita contemplativa*. p. 247, éd., Conybeare.

Un grande partie de la littérature religieuse des Juifs est donc inconnue. Qu'il y ait eu beaucoup de livres saints cachés, ceci apparait au IVe livre d'Esdras (1) où l'auteur dit qu'il publie 24 livres du canon que tous peuvent lire, mais qu'il garde cachés les 70 autres pour les sages.

C'est dans ce genre d'écrits que la gnose et la mystique ont pris place. La foule n'eut guère connaissance que de la Torah et des livres prêchant le légalisme. On n'ouvrit les arcanes mystiques qu'à un petit groupe d'initiés.

Voilà ce qui a induit en erreur les historiens du judaïsme. On ne juge les doctrines d'Israël et sa religion que par les livres canoniques, à peu près comme si on étudiait la pensée grecque sans l'orphisme et la mystique hellénique ou si on parlait de la religion grecque sans rien rien dire des mystères.

Il y aurait de la partialité à regarder la littérature apocryphe juive comme de moindre importance que la littérature canonique. L'une et l'autre représentent une phase et une partie de l'histoire intellectuelle et religieuse du judaïsme. Aucune d'elles n'est à négliger. Il faut de même prêter attention aux parties du Talmud qui font allusion à un enseignement ésotérique ou qui en ont conservé quelques débris. Plusieurs gnoses chrétiennes, issues dans une certaine mesure de cette branche du judaïsme, peuvent aussi apporter une coopération utile.

En résumé, l'histoire de la pensée juive, au début de l'ère chrétienne doit se compléter de toutes ces sources extra-canoniques qui ne sont pas de beaucoup, les moins riches en informations.

Ainsi, le *livre d'Hénoch*, par exemple, surtout sa récension slavonique, jette une lumière nouvelle sur certaines parties peu connues du judaïsme. Il montre une cosmogonie

1. XIV, 45-46.

assez différente de celle de la Genèse (1), où les doctrines stoïco-platoniciennes ont leur écho. On y trouve la préexistence des âmes, la formation de l'homme avec 7 substances par la sagesse créatrice, 10 classes d'anges au lieu de 7. Ce même livre fait des références à des écrits d'Adam, de Seth, de Caïnan, de Mahalalel et de Jared (2). Tout ceci n'est plus le judaïsme courant.

De même le *livre des Jubilés*, écrit sous Jean Hyrcan et qui en appelle aux mêmes sources ; il présente Abraham comme le rénovateur et Lévi comme le gardien de ces anciens écrits; il se donne lui-même comme antérieur de mille ans au Sefer Yezirah, cosmogonie basée sur les 32 lettres de l'alphabet et liée à la chronologie et à la messianologie. Cette idée pythagoricienne de la puissance créatrice des nombres et des lettres se trouve aussi dans le livre d'Hénoch (3), pour désigner le pouvoir magique du nom de Dieu. Ceci vient sans doute de la Chaldée et de la Perse. On pouvait déjà soupçonner qu'un aussi long séjour en terre étrangère avait laissé plus d'une trace sur la culture juive.

A cette théurgie on associe le nom d'Abraham qui est censé couvrir de son autorité cet enseignement ésotérique. On lui prête la science de l'alphabet. Il devient aussi le père de la philosophie juive.

Israël a voulu avoir, comme les nations parmi lesquelles il a vécu, une sagesse et des spéculations à part, pour une élite intellectuelle. Les livres qu'on est tenté, à cause de leur caractère apocryphe et extra-canonique, de définir et de placer en dehors du courant de la pensée juive ont été, au contraire, tenus en haute estime parmi eux et réservés à une aristocratie pensante dans laquelle il est difficile de

1. Ch. LXX-LXXI.
2. Ch. XXXIII, 10.
3. LXI, 3.

ne pas comprendre, au moins d'une certaine façon, Paul lui-même. Comme son eschatologie emprunte plus d'un trait à ce genre d'écrits, il est naturel de penser qu'il en connaissait un certain nombre notamment le livre d'Hénoch (1), les livres des Machabées (2), les livres d'Esdras (3), le Testament d'Abraham (4), l'Assomption de Moïse et quelques autres parmi ceux qui sont parvenus jusqu'à nous. On ne sait de quels livres se servaient les Esséniens et les Thérapeutes mais on est fondé à croire que par eux plus d'une idée stoïco-platonicienne ou néopythagoricienne s'est glissée dans le judaïsme.

La Diaspora d'Alexandrie, avec sa haute culture, a du avoir une large part dans cette activité intellectuelle. Philon appartient à ce mouvement (5). Les théories sur les deux hommes, celle du péché originel où l'on parle du germe de poison du serpent transmis par Adam à toutes les générations, la classification des âmes en pneumatiques, psychiques et matérielles, le dualisme du bien et du mal qui se reflète jusque dans la cosmologie, puis les rituels et les recettes d'exorcistes, les formules de conjurations d'anges et de démons font partie d'un cercle d'idées qui dépasse le judaïsme traditionnel et se resserre autour de ce qu'on pourrait appeler « l'intellectualisme juif. »

Israël a donc eu sa gnose et sa mystique. Il ne s'est pas tenu, autant qu'on le pensait, en dehors des grands courants qui circulaient dans tout l'Orient, à partir de l'époque hellénistique. Toutefois il est à remarquer une différence :

1. XLIII, 1. ; XVIII, 1 ; LXXXII, 2 ; XCII, 1 ; (slav. XXX, 8 ; XXXIII, 3).
2. III, Mach. VII, 22, 28.
3. IV, Esd., XII, 46.
4. X
5. *De Cherubim*, 19 ; *De sacrificiis Abelis et Caini*, 15 ; *De eo quod deterius potiori insidiatur*, 48 ; *Quis rerum divinarum haeres sit*, 22.

alors que le mysticisme païen est l'expression d'un sentiment religieux qui réagit sur la raison, le judaïsme mystique tente, au contraire, à harmoniser la raison avec les Ecritures.

Comme la gnose païenne, la gnose juive s'appuie sur l'interprétation allégorique, opérant sur les textes d'Ecriture avec la plus grande liberté. L'exégèse juive part de cette idée que toute philosophie est dans l'Ecriture: l'allégorie la met à l'aise et lui procure des facilités pour mettre au compte de l'Esprit-Saint tout ce que l'esprit des hommes a imaginé sur la nature des choses. Il est probable qu'en Egypte ce genre d'interprétation juive est parallèle à celui de l'exégèse stoïco-égyptienne.

Le livre de la Sagesse avec son idée d'une matière préexistante (1) à la création se rattache à ce courant stoïco-platonicien et se place dans la catégorie de ces livres de haute philosophie du judaïsme alexandrin. En opposition au Dieu transcendant de la Bible, on revient à un Dieu qui habite le monde. On lui donne même le nom de lieu, place (2) du monde parce qu'il enferme le monde et n'est enfermé par rien.

Spinoza n'a pas tout à fait tort en disant que les anciens Juifs ne séparaient pas Dieu du monde. Il y a eu, chez eux, une partie notable d'esprits qui ont eu ces idées panthéistes et mystiques. Le Talmud en a hospitalisé plus d'une, celle du *Métatron* par exemple et celle de la préexistence des sept choses qu'il dit éternelles : Israël, la Loi, le paradis et l'enfer, le trône de Dieu, le nom de Messie, tout cela sous l'influence platonicienne des écrits de la gnose juive. On y comble aussi l'abîme entre l'homme et Dieu par la doctrine de la préexistence de l'âme que l'on

1. VII, 1 ; VIII, 19.
2. Philon, *De somniis*, I, 11.

met en relation avec Dieu dès avant qu'elle soit enfermée dans un corps. On y dit que l'homme pieux est capable de s'élever jusqu'à Dieu, même en cette vie et de savoir comment se libérer un moment de ce corps mortel pour jouir de l'extase. On enseigne aussi que les mystiques sont les premiers à découvrir les mystères de l'au delà.

La théorie centrale du gnosticisme, le voyage de l'âme à travers les astres, a trouvé faveur dans les cercles du mysticisme juif, ce qui explique la grande prédominance des anges et des esprits dans leurs systèmes. Par l'emploi des mystères, des incantations, des noms d'anges, le mystique s'assure la voie pour aller à Dieu, il apprend les paroles sacrées et les formules pour écarter les mauvais esprits.

Les Esséniens, on le sait, étaient familiers avec l'idée du voyage céleste et maîtres en angélologie (1). Il y a eu peut-être, entre gnosticisme juif et gnosticisme païen des échanges et des emprunts réciproques, peut-être par l'intermédiaire des Juifs qui ont pratiqué la magie et les exorcismes. Ces arts devinrent, en certains endroits, une sorte d'industrie nationale (2) propre aux Juifs qui en avaient fait leur spécialité. La croyance aux démons a pu servir de terrain d'entente. Cette pratique des incantations, basée sur l'angélologie et la démonologie, vient de Babylone, de Syrie, de Perse et d'Egypte. Ces éléments étrangers ont été judaïsés en y mêlant le nom de Dieu, des anges et les lettres de l'alphabet hébreu. La doctrine gnostique des émanations s'est glissée dans le judaïsme par les intermédiaires, comme le Métatron, la Shékinah, la Sagesse, le Mémera et autres fictions qui ne proviennent pas de la religion d'Israël ni de ses livres canoniques.

La culture juive s'est donc mêlée, en certaines sphères, à la culture hellénistique, même sur le terrain religieux et

1. Josèphe, *Ant.*, XIII, V, 9 ; XVIII, XI, 5.
2. Act., VIII, 9 ; XIII, 8 ; XIX, 13, 19.

ce judaïsme syncrétiste a fait du prosélytisme, à Rome (1), en Phrygie, en Asie Mineure, dans le royaume du Bosphore (2), en Syrie et en Egypte. Il a parfois réussi à s'imposer au dehors et à faire adopter aux Gentils, on l'a vu, des coutumes juives, telles que le sabbat. Les Juifs de Phrygie venaient de Mésopotamie et entretenaient des relations avec la Diaspora juive de Babylone. Comment eussent-ils pu échapper à l'influence des religions astrales ?

Mêlés d'autre part aux populations où les cultes de Cybèle, d'Attis, de Dionysos-Sabazios, de Mithra étaient en honneur, ils devaient en subir le contre-coup. On ne s'étonne pas, quand on a étudié tout ce côté du judaïsme, de trouver Paul en face d'une gnose qu'à défaut d'appellation traditionnelle on peut essayer de qualifier, gnose judéo-phrygienne, comme on le verra plus loin, d'après les quelques traits de cette Epître. Rien d'étonnant qu'elle ait exercé sur les néophytes de la vallée du Lycus une sorte de séduction. Elle leur offrait un moyen de concilier leur nouvelle foi avec leurs tendances naturelles et bon nombre de leurs anciennes croyances. Paul fait à leur fond mystique les concessions qu'il estime compatibles avec l'Evangile et se laisse aller, pour l'instant, à des spéculations gnostiques dont il avait sans doute déjà pris connaissance partie par sa formation juive, partie par la fréquentation des païens. S'il y a peut-être quelque exagération à dire que Paul est le plus grand des gnostiques, ce n'est pas sortir de la modération que de tenir ce morceau pour une sorte

1. Valère Maxime, I, III, 3. « Judaeos, qui Sabazi Jovis cultu simulato mores Romanos inficere conati sunt domos suas repetere cœgit. »

2. A Panticapée on a trouvé deux inscriptions juives ayant rapport à un affranchissement d'esclaves. Le fait a lieu à la synagogue même de Panticapée. On a découvert, en 1901, une inscription grecque prouvant que les Juifs étaient là dès le IVe siècle av. J.-C. et faisaient partie de la colonie grecque.

de gnose avant la gnose ou d'une certaine gnose opposée à une autre gnose.

Ceux qui n'ont pu reconnaître, en cet écrit, la marque de sa plume, n'ont pas assez réfléchi à sa façon toute personnelle de parler du Christ. Même dans ses lettres antérieures et certainement authentiques, l'Apôtre n'effleure qu'en passant le Jésus historique. Son Christ à lui, c'est celui du chemin de Damas, un être d'apparition appartenant déjà, par sa nature, au monde de la mystique et de la gnose. Ce n'est pas le Jésus de la Galilée et du lac de Tibériade, mais un être détaché de la réalité matérielle et relevant plus de la métaphysique et du monde des esprits que de la réalité terrestre et de l'expérience humaine. Il n'y avait pas grand effort pour le transformer en une sorte d'hypostase divine et de divinité de mystère. Le milieu y aidait. Les néophytes de Phrygie, saturés d'idées mystiques ne pouvaient guère comprendre le Christ qu'avec l'image d'un Dieu revêtant une forme humaine (1), ou se dédoublant, un instant, en être incarné, pour sauver les hommes, compromis que la gnose juive elle-même pouvait imaginer. Quand on rassemble toutes ces données, on n'éprouve plus les mêmes tendances à suspecter l'authenticité d'un tel écrit. On ne s'étonne plus de voir la conception messianique du Fils de l'homme se transformer en conception théosophique du Christ. La gnose et la mystique juive ont passé par là. Qu'on baptise cette gnose ou cette mystique du nom de syncrétisme, peu importe : toute gnose implique mélange d'idées de provenances diverses et l'organisation en secte ou en cénacle fermé n'est pas nécessaire à son existence. Paul a pu connaître ces doctrines sans l'aide d'aucun maître et les recueil-

1. Les gens de Lystres n'avaient pas compris autrement la prédication de Paul et de Barnabé. Act., XIV, 10.

lir soit par voie de lecture ou par des entretiens. Il y avait assez de livres grecs où il put recueillir ce genre d'enseignement.

1. La Cosmologie paulinienne

« *14 En qui* [*Christ*] *nous avons la rédemption* (1), *la rémission des péchés. 15 Il est l'image du Dieu invisible* (2), *le premier-né de toute créature* (3), *16 parce que tout a été créé* (4) *en lui, au ciel et sur la terre* (5), *choses visibles et invisibles* (6), *trônes* (7), *dominations* (8), *principautés,*

1. L'addition « διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ » que portent certains manuscrits, a été adoptée par la Vulgate, mais elle paraît être une glose, inspirée par Eph., I, 7. Aucun oncial ne la mentionne.

2. Note caractéristique de la divinité (Rom., I, 20 ; Jean, I, 18 ; XIV, 9) et non du Père seul, comme l'entendent nombre de Pères et d'écrivains ecclésiastiques. Petau, *De Trin.*, VII, 2. Ceci vient de la gnose. Cfr. Loisy, *Actes des Apôtres*. Paris, 1920, p. 670.

3. Le génitif n'est pas à la lettre « partitif », mais « comparatif ». Πᾶσα κτίςις n'embrasse pas toute la création en bloc, autrement on aurait πᾶσα ἡ κτίςις I, 23 ; Rom., VIII, 22 ou ἡ πᾶσα κτίσις, III Macch., VI, 2. Cependant, quant au sens total, nulle différence. Le Christ est premier-né par rapport à toute et à chacune des créatures.

4. Ἐκτίσθη, d'après le contexte, est l'acte de créer, le « bara » de la Genèse.

5. Gen., II 1 ; Neh., IX, 6.

6. Division cosmologique qui paraît être d'origine platonicienne, *Phèdre*, p. 79 A.

7. Ce mot ne figure pas ailleurs dans la littérature biblique ; on le lit dans le livre d'HÉNOCH, Slav. 20 et le *Testam. de Lévi*, 3, où il désigne les anges du septième ciel. Cette appellation a pu venir de l'idée que Dieu siégeait sur eux ou qu'ils portaient son trône (Ps. LXXX, 2 ; XCIX, 1 ; Ezech, IV, 1) ou encore, qu'ils environnaient le trône divin. Apoc., IV, 6-8.

8. Eph., I, 21 ; Jud., 8 ; II Pet., II, 10. Quelques auteurs les identifient avec les ἄρχοντες, Dan., X, 13, 21, les archontes de la gnose ; XII, 1 ou avec les ἀρχάγγελοι, Jud., 9, qui, d'après la tradition rabbinique, entourent le trône de Dieu. Comparer

puissances (1) *: tout a été créé* (2) *par lui et pour lui.*
17 Il est avant toutes choses (3) *et tout subsiste* (4) *en lui.*
18 Et il est la tête du corps, de l'Eglise (5), *étant le chef* (6),
le premier-né d'entre les morts (7), *de sorte qu'en tout* (8)
il occupe le premier rang (9). *19 Car en lui il a plu à*
tout le plérôme (10) *d'habiter* (11), *20 et par lui [Christ] de*

Luc., I, 19 avec Apoc., VIII, 2. D'autres, en font les Séraphins (Is. VI, 2) en se basant sur le mot arabe scherif, prince.

1. Peut-être s'agit-il de ces « puissances de l'air » auxquelles l'empire du monde a été donné, d'où leur nom de puissances et de principautés ? I Cor., II, 8 ; Eph., II, 2.

2. Ἐκτίσθη exprime l'acte historique de la création, la « création active », « ἔκτισται, la création passive » : le premier passe, l'autre se continue et fonde une relation stable entre le créateur et le monde créé par lui.

3. Πάντων est un neutre, non un masculin, comme le pense « la Vulgate ».

4. Συνέστηκε, littéralement, maintient sa cohésion, par suite son être et son unité individuelle. « Corpus unum, integrum, perfectum, secum consentiens esse et permanere ». Reiske, *Index Demosth.* Philon appelle son Logos δεσμός de l'univers, le lien de la création. Voir aussi Aristote, *De mundo*, VI, 471 : ἐκ τοῦ θεοῦ τὰ πάντα, καὶ διὰ θεοῦ ἡμῖν συνέστηκεν.

5. Le génitif est plutôt une simple apposition qu'un déterminatif de σώματος, dont il faut le séparer par une virgule.

6. Ἀρχή appliqué à une personne, désigne celui qui commence une série.

7. En tant que le Christ est le premier des morts qui soit ressuscité. Eph., V, 14 ; Act., XXVI, 23 ; I Cor., XV, 22 : la préposition ἐκ marque cela.

8. Πᾶσιν est encore ici un neutre. Il comprend et résume ce qui a été énuméré jusqu'ici : êtres créés, visibles et invisibles, membres de l'Eglise et futurs ressuscités. Ces trois catégories rentrent sous le mot πᾶσιν.

9. Πρωτεύειν, avoir le premier rang. Le Christ a ainsi trois primautés : πρωτ, πάσης κτίσεως, κεφαλὴ τῆς ἐκκλησίας, πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, qui se réduisent à deux, les deux dernières fusionnant ensemble.

10. Directement, c'est πλήρωμα qui semble être le sujet de la phrase.

11. Ps. LXVIII, 17. L'infinitif aoriste (κατοικῆσαι avoir habité)

réconcilier toutes choses, pacifiant (1) *par le sang de sa croix* (2), *par lui* (3) [*dis-je*], *tant ce qui est sur terre que ce qui est dans les cieux.* 21 *Et vous aussi, qui autrefois* (4) *lui étiez* (5) *étrangers et étiez ses ennemis par vos sentiments et par vos œuvres mauvaises* (6), 22 *il* (7) *vous a maintenant* (8) *réconciliés* (9) *dans le corps de sa chair* (10) *en le livrant à la mort* (11), *pour vous faire paraître de-*

insinue un fait historique qui a déjà eu lieu et vise sans doute l'incarnation telle que Paul pouvait se la représenter. Dans la théologie hellénique, le plérôme est aussi usité comme synonyme de Dieu. Poimandres, XII, 15.

1. Ce participe aoriste a le plérôme pour sujet.

2. Paul donne comme moyen de réconciliation, tantôt la croix (I Cor., I, 18 ; Gal., V, 11 ; Philipp., II, 8), tantôt le sang du Christ (Rom., III, 25 ; V, 9 ; I Cor., X, 16) ; ici il les réunit dans une seule et même expression. Le sujet de la phrase est encore le plérôme.

3. Ce δι' αὐτοῦ manque dans bon nombre de manuscrits, notamment dans la Vulgate, l'Itala, la version sahidique et chez plusieurs Pères grecs et latins, mais il se lit dans d'excellentes sources et semble venir à propos pour insister de nouveau sur ce fait capital, objet de la thèse en questiou, à savoir que c'est le Christ et non un autre être, fût-ce même un ange, qui a seul accompli l'œuvre rédemptrice.

4. Ποτέ, avant leur conversion.

5. Ὄντας marque un état stable et permanent.

6. Rom., XIII, 12.

7. Comme aux versets 13 et 19, le sujet de la phrase est toujours le plérôme, c'est-à-dire Dieu.

8. Par la conversion à l'Evangile.

9. Les manuscrits ne lisent pas tous de la même façon : les uns ont ἀποκατηλλάγητε (vous avez été réconciliés) ; d'autres ἀποκαταλλαγέντες (étant pardonnés) ; les meilleurs, ἀποκάτήλλαξεν (il a réconcilié). Cette dernière leçon est la plus suivie ; si elle n'évite pas toute anacoluthe, elle la rend du moins plus acceptable.

10. Par opposition au σῶμα πνευματικόν (I Cor., XV, 47) du Christ ressuscité.

11. Certains manuscrits ajoutent αὐτοῦ après θανάτου, guidés sans doute par le parallélisme.

vant lui saints (1), *sans tache et sans reproche* (2), 23 *si toutefois* (3) *vous demeurez fermes et inébranlables dans la* (4) *foi, indéfectiblement fixés à l'espérance* (5) *annoncée par l'Evangile que vous avez entendu, qui a été prêché à toute créature sous le ciel* (6), *et dont moi, Paul, j'ai été fait le ministre* (7). »

Ce morceau est en réalité la pièce capitale de toute l'Epître, encore qu'il semble être un prélude à celui qui constitue l'objet premier de la lettre (8). Avant de mettre en garde les fidèles contre une certaine gnose l'Apôtre esquisse, par anticipation, la science qui doit prévaloir : connaître le Christ.

Jusqu'ici, les écrits de Paul n'avaient pour ainsi dire qu'effleuré, par certains traits rapides, la personne de Jésus ; aucun n'en avait encore donné une physionomie complète. Les Epîtres antérieures s'étaient absorbées presque entièrement dans l'œuvre rédemptrice, ou plutôt dans son effet immédiat, la justification, sans s'arrêter à celui par qui elle s'était opérée. Cependant, si l'on ne trouve pas encore là une théorie christologique suivie et développée, on rencontre parfois, au hasard des circonstances de l'argumentation, des formules qui la contiennent en germe. C'est d'abord, avec l'Epître aux Romains (9),

1. Antithèse avec ἀπηλλοτριωμένοι, I, 21 : la sainteté met en communication avec Dieu. I Cor., VI, 11.
2. 'Aμ. et ἀνεγ, termes forensiques qui répondent aux derniers mots du v. 21.
3. Quelques-uns traduisent εἴγε, attendu que. Le contexte s'accommode mieux du sens conditionnel.
4. L'article fait allusion au v. 4.
5. Toujours le sens objectif : le salut messianique, annoncé par l'Evangile.
6. Expression populaire, pour désigner la terre entière. I, 6.
7. II Cor., III, 6 ; XI, 23.
8. II, 4-23.
9. I, 3-4.

la distinction, dans la personne du Christ, de deux éléments très distincts : l'élément humain, prouvé par la naissance davidique ; l'élément divin, la qualité de Fils de Dieu (1), établie, démontrée, par la résurrection. Mais là s'arrête la description. Une seule phrase de doxologie (2), déjà esquissée dans un verset de la première Epître aux Corinthiens (3), éclaire ce côté divin, en donnant au Christ un rôle actif dans la création de l'univers. Tout ceci est déjà bien au-dessus du simple messianisme palestinien et sent déjà la gnose. Certaines expressions de la première Epître aux Corinthiens (4), qualifiant Jésus d'homme céleste, idéal, sont encore renforcées, dans le sens de l'élément divin, par celles de la seconde Epître aux Corinthiens, où le Christ devient « l'image de Dieu (5) », « l'Esprit (6) ».

Mais c'est dans l'Epître aux Colossiens que se précisent ces diverses appellations, non pas cependant à l'aide d'une dissertation théologique ou d'une exposition suivie, mais par simples assertions, en ayant sans doute devant les yeux la gnose syncrétique qui cherchait à pénétrer dans les Eglises de Phrygie.

1. Κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης, c'est-à-dire, selon sa nature spirituelle et sainte, la partie supérieure de son être. La nature spirituelle du Christ, en tant que Fils de Dieu, est céleste, pure, sainte, sans tache. Le génitif « de sainteté » est mis pour saint : c'est un hébraïsme. Il ne s'agit pas évidemment de l'Esprit saint comme partie constitutive du Christ, mais Paul oppose ici l'existence « dans la chair » (κατὰ σάρκα) à une existence selon l'Esprit (κατὰ πνεῦμα). Dans l'anthropologie paulinienne, ces deux mots se font antithèse pour désigner les deux côtés de l'homme : le côté inférieur et le côté supérieur. Cfr. Ménégoz, *Le péché et la Rédemption d'après saint Paul*, p. 173.

2. Rom., xi, 36.

3. I Cor., viii, 6.

4. *Ibid.*, xv, 47, 49.

5. iv, 4.

6. Noter la force de l'article : « Ὁ δὲ κύριος τὸ πνεῦμα ἐστιν ». Jean, iv, 24.

Plus d'un lecteur s'étonnera peut-être de voir en titre le mot « cosmologie » au lieu de celui de « Christologie » qu'on a coutume de voir figurer ici. La subtitution est intentionnelle. Elle veut marquer, par l'emploi d'un terme plus exact, le caractère spécifique du débat entre Paul et la gnose judéo-phrygienne. Au fond, la position des deux doctrines avait aussi bien un aspect scientifique — au sens où pour l'époque ceci peut s'entendre — qu'un côté strictement religieux. Les mots « philosophie » et « éléments » suffisent pour l'attester. On s'est étonné de les rencontrer sous la plume de l'apôtre : chez plusieurs, la chose à presque fait scandale. On trouve Paul par trop profane et par trop savant. Certains en ont même pris prétexte pour soupçonner la main d'un faussaire. Il eut été plus simple de conclure à une rectification de l'idée aprioriste qu'on s'était faite d'un juif sortant des milieux populaires, hostile à la culture grecque et ne dépassant pas l'horizon des masses. Pourtant, lorsqu'on fait de Paul un théologien il faut de gré ou de force, lui accorder une certaine dose de spéculation philosophique quel que soit le mode abstrait, concret où mixte avec lequel il produise sa pensée. La foi seule ne fait que le croyant, non le théologien. D'autre part la casuistique des rabbins ne pouvait pas non plus tenir lieu de culture rationnelle un peu approfondie. Paul, encore que pharisien, ne s'en est pas tenu là : il a appris autre chose dans sa jeunesse et ses voyages. Est-il possible qu'un esprit si curieux et si passionné pour les choses divines n'ait rien su des travaux de la spéculation juive sur l'essence divine et sur la cosmogonie et qu'il en ait été réduit pour le système du monde, aux premiers chapitres de la Genèse ? Israël n'avait-il pas, depuis près de deux siècles, essayé de se faire, dans les sphères cultivées une conception scientifique de l'univers? Toute philosophie, depuis l'époque hellé-

nistique (1) comportait une cosmologie. On peut même dire que les deux mots étaient alors synonymes. En cela, la religion juive ne faisait que suivre l'exemple de toutes les religions orientales. Chacunes d'elles, pour sa propagande, reliait ses mythes à un système philosophique, c'est-à-dire à une cosmologie qui pût s'y adapter. Ce qu'on avait en fait de *science exacte* passait ainsi, avec l'aide de l'allégorie, au service des religions. Le peu d'expérience qu'elle enfermait servait à faire accepter « aux intellectuels », la dose mystique qu'impliquait le dogme et les rites des mystères. Ceci ne date pas du néoplatonisme mais de l'époque héllénistique. Proclus, en consacrant un commentaire philosophique au mythe de Cybèle ne fait que suivre une tradition vieille de plusieurs siècles. La gnose, avec ses données d'astrologie chaldéenne, chercha à s'imposer par l'attrait d'une cosmologie plus savante. C'est ainsi qu'elle agissait et qu'elle dût se produire en Phrygie. De là, pour Paul la nécessité de construire à son tour une *cosmologie*. Celle de la gnose phrygienne avait pour centre et pivot les anges-éléments ; lui, fait reposer la sienne sur la personne du Christ. Dans sa cosmologie le Christ explique le système de l'univers non pas certes le Christ de l'histoire car il n'est pas question de Messie, mais d'agent universel et cosmique. Et pour s'élever à ces spéculations, Paul a dû avoir des notions plus ou moins générales de la cosmologie de son temps. Il a peut-être utilisé celles que lui offrait le judaïsme éclairé d'Alexandrie. Quand on situe les personnes et les choses dans leurs milieux respectifs, bien des étonnements cessent et bien des difficultés disparaissent. Ce qu'il importe, en

1. Déjà chez Platon et Aristote l'astronomie, autant que ce mot puisse être ici employé, s'appelait théologie.

ces âges reculés de ne pas perdre de vue, c'est le mélange ou plutôt l'absorption du profane par le religieux, en science et en intellectualité, comme en autre chose ; le concept rationnel est submergé par l'élément mystique et sacré.

La grande idée théologique qui prime toutes les autres dans l'esprit de Paul et qu'il veut par-dessus tout inculquer à ses lecteurs, c'est la primauté du Christ par rapport aux « éléments » ou dieux astraux que la gnose juive de Phrygie habillait en anges, soit pour se tenir dans les lignes de l'orthodoxie, soit sous l'influence directe de la théologie syrienne. Deux épithètes en relief guident sa pensée et rallient toutes ses autres conceptions. Sa doctrine peut être ainsi formulée : le Christ *premier-né des créatures* (1) et *premier-né des morts* (2). Paul aime le parallélisme qui, à distance, peut encore être utile pour mieux fixer ce qu'il avait au fond de l'esprit.

Il est impossible pour qui n'a pas feuilleté les nombreux commentaires « *théologiques* » sur cette Epître, d'imaginer combien de questions préalables ou subsidiaires ces quelques versets ont soulevées ! Que de subtilités ! Que de longues dissertations, par exemple pour savoir si les épithètes données au Christ lui conviennent en tant que préexistant, ou en tant que Christ historique ou comme Christ glorieux et immortel, et tout ceci en fonction de conclusions dogmatiques ! Pour l'historien, ces divers points litigieux n'ont plus guère raison d'être. La voie ouverte à l'exégèse s'en trouve facilitée. Le regard n'a devant lui que ces deux formules qui, aux yeux de Paul, résument la primauté absolue du Christ en face des êtres qu'on voudrait lui substituer ou du moins lui adjoindre.

1. I, 15.
2. I, 18.

Au fond de cette double priorité, qui ne voit la réponse tacite à la cosmologie gnostique qui plaçait dans les astres l'origine de tout ce qui a vie ici-bas et la fin ultime de tout par le retour de l'âme à ces divinités célestes ?

La division adoptée par Paul n'a rien d'arbitraire ni ne doit rien au hasard. Elle va droit à l'encontre de la religion « *des éléments* ». A une théorie qui subordonne tout aux astres (car les anges ne sont ici qu'un prête-nom), et prêche la fatalité astrologique, dogme essentiel à toute gnose, l'Apôtre met en regard un être qui brise le cercle des puissances tyranniques et les domine toutes.

La foi au Christ se trouve être, de ce fait, la seule véritable gnose et celle qu'on veut lui adjoindre ou lui substituer, un élément faible et sans valeur (1).

Tel est le point de vue duquel on doit envisager la Christologie de ce morceau d'Epître. La croyance au destin de la religion astrologique est à l'arrière-plan de la lettre aux Colossiens. L'Epître aux Ephésiens (2) marquera encore mieux cette idée quand elle dira qu'il faut lutter avec les puissances d'en haut et les maîtres du monde. On voit le Christ placé au-dessus du monde des esprits (3) — les dieux astraux — comme une puissance dominant ces prétendus maîtres de « l'univers ».

Les cercles où avaient cours ces représentations en dénotent l'origine et montrent aussi que Paul n'ignore pas la gnose, d'où qu'elle vienne. On voit de plus qu'il imagine l'Evangile comme religion de salut universel au sens le plus étendu du mot. Ce salut est conçu à la façon d'une refonte (4) de l'œuvre créatrice et une sorte de seconde création ayant les mêmes auteurs.

1. Gal. IV, 9.
2. II, 2, 3.
3. Eph., I, 20-22, rapproché de II Cor., x, 4.
4. I, 20, 24. Cette reconstitution est présentée sous l'image

Dans l'une et l'autre, le Christ joue le rôle de *démiurge*, ce qui lui assure, sans conteste une primauté absolue. Toutes les épithètes qui suivent sont à expliquer d'après ce principe.

Le Christ est *image du Dieu invisible, premier-né des créatures*, deux expressions synonymes dans la pensée de l'auteur. Que de luttes eussent été évitées si on eût, en l'occurrence, interrogé le contexte, non des thèses à soutenir ! Il apparaît, en effet, avec assez de clarté, que tout ce passage à trait à la création du monde et que le Christ est dit image du Dieu invisible pour autant que son rôle de démiurge lui donne de révéler le Dieu invisible en rendant sensibles ses perfections. De quelle manière ? Le texte n'en dit rien, mais l'esprit se reporte, pour l'imaginer, au *Timée* de Platon, au Logos de la Sagesse ou de Philon et même à celui de la théologie hellénique d'Alexandrie.

Ce qui fait surtout penser à ces deux derniers modèles c'est l'expression si singulière et si étrangère au langage biblique, *de premier-né des créatures*, image restée longtemps incomprise, après avoir donné lieu, au temps de l'arianisme, à d'interminables débats. Comme il eût été préférable et plus facile, à cette époque qu'à la nôtre, de confronter cette locution étrange avec les livres de la mystique alexandrine ? Il ne paraît guère douteux que Paul ait pris là ou dans une littérature apparentée à celle-là ses deux concepts d'image et de premier-né qu'il donne ici en synonymes. Les Pharaons et, après eux, les Ptolémées se donnaient comme l'incarnation de la divinité, du dieu Soleil-Roi : ils en étaient la sensibilisation concrète : de là le surnom d' « *Epiphane* » qu'ils

« *mythique* » d'une paix clôturant une ère de guerre et de discorde.

ajoutent à leur propre nom ; sur cette idée s'était édifié le culte des rois d'Egypte, plus tard celui des empereurs (1). Philon, reprenant au compte de son Logos, une locution si populaire, l'appelle à son tour l'image visible du Dieu invisible (2).

Ce qui confirme cette hypothèse, c'est surtout la présence du terme: *premier-né des créatures*, qu'on retrouve à la fois dans le logos des livres hermétiques et dans celui de Philon (3), voire même chez Plutarque. L'emprunt à la théologie gréco-égyptienne est sensible : c'est un des points où elle a influé sur le judaïsme alexandrin. Nulle part ailleurs on ne trouve quelque chose qui ait pu suggérer pareille image. Elle ne semble pouvoir s'expliquer que par la façon dont la cosmogonie égyptienne se représentait l'origine des choses. L'expression « premier-né des créatures » a chance de venir d'un système cosmogonique où le Logos est identifié au monde tenu lui-même pour une personne divine. Or ceci se rencontre dans la théologie égyptienne où le cosmos n'est autre que le dieu Osiris lequel, à son tour, engendre deux fils, l'un, Anubis, qui figure le monde intelligible et l'autre, Humanoubis, le monde sensible (4). On s'explique pourquoi Philon appelle son Logos « πρεσβύτερος » : c'est qu'il symbolise le monde intelligible. Ce πρεσβύτερος est l'équivalent exact du fils premier-né.

L'explication historique, on le voit, laisse en dehors la

1. Une inscription qui date de 196 av. J.-C. appelle les Ptolémées « εἰκόνος ζώσης τοῦ Διος ». Cfr. Dittenberger, *Orient. inscr.* 90.

2. Pour Philon, le Logos est κόσμος νοητός: il l'appelle aussi εἰκών θεοῦ, *De mundi opificio*, § 8 ; *De confusione ling.*, § 20 : *de Monarchia*, § 5.

3. *De somniis*, I, 37 ; *De agricult.*, § 12.

4. D'après Plutarque (De Iside, ch. LIX) Osiris est logos du ciel et de l'Hadès. Chez Philon, Hadès est le monde sensible.

question de consubstantialité ou de non-consubstantialité. Il lui suffit d'avoir pu découvrir les sources d'idées et d'images où Paul est allé puiser. La gnose juive d'Egypte ne se sera pas fait scrupule, à ce qu'il semble, de s'approprier quelques-unes des conceptions de la théologie gréco-égyptienne. Comment est-elle parvenue jusqu'à Paul? Ceci ne fait pas difficulté. Les productions alexandrines circulaient partout soit par les prédications des prêtres d'Isis soit par des écrits. Il était presque inévitable qu'elles franchissent les cercles juifs d'Egypte. La gnose juive de Syrie ne se sera pas fait faute de se les approprier dans ses spéculations. Paul a pu les connaître par cette voie ou par une autre, bien avant sa conversion. Rien n'empêche, non plus, qu'il l'ait su après. Il aura pris là non seulement la langue et les idées de la gnose mais le vocabulaire et les images de sa mystique. S'il n'a pas lu quelque chose des œuvres de Philon — du moins en leur propre texte — il se sera sans doute alimenté aux mêmes sources que lui.

Ce qui rend assez vraisemblable qu'il se soit inspiré, au moins par voie indirecte, de la théologie égyptienne, c'est sa division du monde visible et invisible, l'un symbolisé par *Anubis*, l'autre par *Humanoubis*.

Le livre de la Sagesse a pu lui servir souvent d'intermédiaire sans qu'il soit nécessaire de recourir aux livres hermétiques eux-mêmes. Par cet écrit judéo-alexandrin, bon nombre d'images et d'idées stoïciennes, platoniciennes et même gréco-égyptiennes ont passé dans l'esprit, puis dans les lettres de Paul. Ce point est à retenir.

En tout cas, le particule « ἐν αὐτῷ », avec son sens local et non instrumental, continue l'image d'un logos identifié au monde: tout a été créé *dans* et *avec* lui. La scolastique eut dit qu'il n'y a, entre le monde et lui, qu'une priorité de raison. Aussi contient-il toutes choses, comme le tout réunit les parties. L'énumération qui suit ne fait que les

détailler. Il n'est pas difficile de voir pourquoi les anges y tiennent la place principale, c'est pour bien marquer qu'ils viennent après le Christ. Celui-ci est le plérôme, la totalité; eux ne sont que des parties.

Telle est la façon dont Paul imagine leurs rapports avec le Christ. Même dispositif dans la théologie gréco-égyptienne (1), où les prépositions ἐν et ἀπὸ voisinent sans déranger l'économie de la première image : ici, les prépositions διά et εἰς ne délimitent pas davantage la conception fondamentale du « plérôme » dont on peut dire que les parties sont *de* lui, *en* lui, *par lui* et *pour lui*. Comme plus loin Paul énonce lui-même sa pensée et la résume dans ce terme, il semble préférable de le prendre comme clef de toute sa théorie cosmogonique.

La même idée et la même image reviennent dans sa théorie sotériologique et ecclésiologique. Ici encore le plérôme explique tout. L'Eglise, corps du Christ, forme le monde des « sauvés », de ceux qui participent à la résurrection glorieuse et sont « refaits » sur le modèle de l'Adam céleste. La nouvelle « humanité » commence avec le Christ ; c'est aussi en lui, par lui et pour lui que tous les êtres peuvent obtenir cette palingénésie ; chacun suivant sa nature. Dans ce monde nouveau, le Christ est de nouveau « *plérôme* » ; les autres, êtres célestes et terrestres de n'importe quel rang et quel état ne sont que des parties.

L'Eglise, en effet, ne se limite plus, dans les Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens, à ceux qui ont reçu l'ini-

1. Hermes Trim. *Poimandres*, 9 8 *Parthey* : πατὴρ μέν οὖν ἐστιν ὁ θεὸς τοῦ κόσμου, ὁ δὲ κόσμος τῶν ἐν τῷ κόσμῳ, καὶ ὁ μὲν κόσμος υἱὸς τοῦ θεοῦ, τὰ δὲ ἐν τῷ κοσμῷ ὑπό τοῦ κόσμου. Voir encore Poimandres, x, 14 et Plutarque. *De Iside*. LIV ; Philon, *Quod deus sit immutabilis*, 31 p. 277 M. : ὁ μὲν γὰρ κόσμος οὗτος νεώτερος υἱὸς θεοῦ, ἅτε αἰσθητὸς ὤν τὸν γὰρ πρεσβύτερον [οὐδένα εἶπε] — νοητὸς δ' ἐκεῖνος — πρεσβείων ἀξιωσας παρ' ἑαυτῷ καταμένειν διενοήθη.

tiation chrétienne, mais elle s'étend à tout l'univers. Le Christ en est le corps et la tête, ce qui explique qu'il est à la fois plérôme et premier-né des morts. Les deux images ne se contredisent pas. Le Christ concentre en lui, comme la tête, toute la vie spirituelle des « sauvés » et la répand dans le reste de l'organisme. La première image du plérôme a servi de modèle à la seconde. La totalité et la primauté doivent se comprendre, proportions gardées, de la même façon dans la création première et dans la création seconde ou palingénésie universelle. Paul ne dit pas en quoi consistera cette rénovation. Dans la I[er] Epître aux Corinthiens (1) il ne donne pas autre chose que cette formule : « *Dieu en tous* », sans expliquer ni ce qu'il entend par là, ni comment doit s'opérer ce changement. L'œuvre divine comprend deux moments : d'abord la création universelle puis la palingénésie générale ; entre les deux, la mort du Christ qui leur sert de lien.

Ceci correspond aux trois périodes imaginées par la gnose juive. Telle est aussi la philosophie de l'histoire d'après la théorie de Paul et son idée des plans divins. Le Christ en est le pivot. La pensée paulinienne s'est considérablement élargie dans toutes les directions, sous la poussée de l'argumentation avec les gnostiques. Ceux-ci ayant un système qui englobait tout l'univers, Paul ne pouvait moins faire que donner le pas au Christ sur les divinités astrales dont on faisait dépendre toute chose. Il fallait donc dépasser le cercle de l'humanité et englober, dans la rédemption, la totalité de l'existence créée. On arrivait alors seulement au véritable plérôme, au-delà duquel on ne pouvait plus rien concevoir.

La théorie rédemptrice s'est ainsi étendue bien au delà

1. xv, 28.

de celle de la postérité d'Adam (1). L'Epître aux Romains, exception faite de certains versets (2), est un peu en arrière de l'Epître aux Colossiens. D'un autre côté, Paul rejoint, dans sa conception mondiale, la doctrine stoïcienne du renouvellement du cosmos par le feu, théorie qu'Héraclite avait lui-même empruntée aux Perses et qui tient au fond commun de toutes les mystiques. Pour se mettre au ton de ces spéculations et de celles de la gnose, il fallait aussi que la mort du Christ revêtit une importance cosmique. La croix se place au sommet des deux versants de l'histoire du monde; elle relie les diverses parties du plan divin et sa vertu purificatrice s'étend à l'œuvre entière de la première création. Le mot καταλλάσσειν (3), peut-être emprunté à la gnose elle-même, réunit avec à propos les deux sens de réconcilier et de soumettre à sa puissance. Le choix du mot, en tout cas, est des plus heureux, car il étend par l'adjonction de cette seconde préposition, le sens et l'idée du verbe καταλλάσσειν de l'Epître aux Romains (4). Il ne fallait pas être un profane en littérature grecque ni en gnose pour opérer cette synthèse. L'image de réconciliation générale entre les diverses parties du cosmos a une forte couleur mythologique et rappelle les cosmogonies primitives où les éléments sont des divinités qui luttent entre elles. L'expression créée ou adoptée par Paul y fait revenir. Plus loin (5), la mort du Christ est représentée par une victoire sur les archontes ou démons astraux qui tenaient le monde sous leur domination tyrannique. De tous côtés, l'idée d'une guerre suivie d'une paix universelle. Le Talmud

1. Rom. v, 14-21.
2. VIII, 21, 22 reflètent déjà la gnose.
3. Le verbe καταλλάσσω lui-même est du grec classique et se lit dans Platon, *Rep.* 8, et dans Aristote, *Œconom.*, II, 15.
4. V, 10 ; II Cor., V, 18.
5. Col., II, 15.

de Babylone (1) exprime la même croyance. On lit dans une prière les paroles suivantes : « Que ta volonté soit faite, ô Seigneur notre Dieu, que tu établisses la paix dans ta famille d'en haut comme dans celle d'en bas, et parmi tes disciples qui étudient ta loi. » Les psaumes de Salomon (2) reproduisent des sentiments identiques. Le message de paix dans le monde était aussi, aux temps hellénistiques (3), et surtout à la période gréco-romaine, une des aspirations de la mystique païenne. La crainte de l'εἱμαρμένη opprimait les âmes et les tenait dans la terreur. La gnose s'offrait pour les délivrer de cette tyrannie et les arracher à la puissance néfaste des astres.

Paul apporte un meilleur remède. Le Christ a vaincu la puissance ennemie des étoiles et ramené la paix dans le monde. Le mécanisme aveugle des forces cosmiques lui est soumis ; c'est donc chose irrationnelle de recourir à moins fort et moins puissant que lui. Lui seul est le vrai plérôme, c'est-à-dire l'ensemble des énergies divines dont dépend le cosmos. La phrase qui l'énonce en forme de principe et qui est la conclusion de toute la démonstration a créé aux exégètes quelque embarras. Le sujet de la phrase est-il le plérôme ou faut-il sous-entendre le mot « Dieu » ? Le sens, en l'une ou l'autre hypothèse, n'est pas changé : les deux constructions sont acceptables ; mais la meilleure semble celle qui ne sous-entend rien et qui prend la phrase telle qu'elle se présente. Ceux qui ont difficulté à l'accepter sous cette forme sont, en général, ceux qui atténuent l'énergie du mot et n'en voient pas toute la portée argumentative.

Chez un grand nombre, la méprise vient de vues apologétiques. La meilleure solution, au demeurant semble être celle qui ne dérange rien au texte. La question n'est

1. *Berakoth*, 16 b.
2. XII, 9.
3. Cfr. Wendland, *Hellen. rom. Kultur*, p. 171.

n'est pas purement grammaticale. Elle tient au fond même de l'Epître. Il apparaît en effet, d'après la façon dont le texte présente ce mot, que c'est un terme connu des lecteurs et qu'on peut introduire sans explication préalable, en forme de sujet. Ce n'était pas assurément une expression courante, relevant du langage populaire, mais un mot technique appartenant comme tel à certains milieux. Le traduire, avec plusieurs, la « plénitude de la Divinité » sans autre commentaire, ne rend pas toute l'idée philosophique qui y est contenue.

Ceux qui aiment les méthodes exactes n'ont pas tort de recourir ici, pour l'entendre, à la langue gnostique (1). On ne peut le saisir en dehors de là. On voit clairement apparaître, à travers l'idée de totalité, l'image de parcelles divines qui se sont éparpillées dans tous les règnes de la nature et qui doivent, un jour, rallier leur centre d'émission et reformer le tout, ce qui est un des dogmes essentiels de la gnose. Telle est aussi, au fond, l'idée de Paul dans la 1re Epître aux Corinthiens (2). Tout ce qui appartient à Dieu se trouve épars dans le cosmos et, à la fin des temps, doit lui faire retour. Les gnostiques imaginaient ainsi la rédemption, d'où vient qu'elle prenait chez eux une signification plus large que celle dont Paul avait parlé dans ses précédentes Epîtres. On vogue en plein mysticisme. Les choses ne sont qu'une parcelle de la divinité et aspirent à rentrer en elle. Gnose et mysticisme se touchent d'ailleurs par des parties essentielles et ont toujours été apparentés. Seulement les théories gnostiques mettaient plus en avant les spéculations astrologiques et les pratiques de magie.

1. *Poimandres*, 12 15 *Parthey* : ὅ δὲ σύμπας, κόσμος οὗτος, ὁ μέγας θεὸς καὶ τοῦ μείζονος εἰκών, καὶ ἡνωμένος ἐκείνῳ καὶ συσσώζων τὴν τάξιν καὶ βούλησιν τοῦ πατρός, πλήρωμα ἐστι τῆς ζωῆς. Voir *Poim.* 16 3 b. Reitzenstein, *Poimandres*, p. 349, τῶν πάντων γὰρ, τὸ πλήρωμα ἕν ἐστι καὶ ἐν ἑνί.
2. xv, 28.

Ces doctrines étaient dans l'air. Presque toute la philosophie du temps est mystique et religieuse.

Le retour à Dieu de tout ce qu'il y avait de divin dans l'homme et dans le cosmos agitait toutes les âmes. La gnose lui avait donné, en les combinant avec d'autres doctrines, une forme particulière : Le plérôme, en tout cas, était un de ses dogmes essentiels comme les théories d'émanation dont il était le corollaire. A cette notion de rattachait celle des êtres intermédiaires chargés de récupérer l'élément divin égaré dans la matière, donc, en un sens, des agents de rédemption en même temps que des agents cosmiques. Leur ensemble formait le plérôme. Les uns les appelaient des Idées, d'autres des puissances, les stoïciens, des logos. Plutarque les identifie avec les démons, la gnose chétienne les appellera des éons. Philon et la gnose juive en font des anges. Telle est l'idée générale de la gnose, par rapport au plérôme. Elle varie suivant la manière d'imaginer les êtres intermédiaires et les fonctions qui leur sont dévolues. Mais elle reste fixe dans son fond essentiel. Chez Philon, le Logos totalise les énergies cosmiques ; conception qui, somme toute, se rapproche le plus de celle de Paul et sur laquelle celui-ci a pu s'appuyer pour combattre l'idée de la gnose judéo-phrygienne. La théologie hellénique parle aussi d'un plérôme qui est un et qui est tout (1) et qui est identifié avec le monde. On revient, par cette voie, à la théodicée stoïcienne avec ses images cosmothéistes.

Dans ces mélanges de doctrines, il est assez difficile d'assigner à chaque système la part qui lui revient ici et de suivre la filiation des idées. Il suffit d'en signaler l'allure générale.

Paul a déjà pu avoir son idée du plérôme de la gnose juive

1. Cfr. Poimandres, *loc. cit.*, XII, 15.

dont celle de Phrygie n'était sans doute qu'une variante locale. Il aura peut-être bénéficié, en grande partie, des spéculations hellénistiques par l'entremise des doctrines mystiques et gnostiques du judaïsme.

Au fond, le syncrétisme judéo-phrygien ne lui a pas posé un problème tout à fait nouveau : il en possédait les données principales et il a pu d'autant plus facilement le résoudre qu'il y était préparé.

Plérôme, hiérarchie d'anges, idée de salut universel ne se présentaient pas à lui pour la première fois, il les avait déjà confrontés avec son propre système doctrinal et examiné le parti qu'il pouvait en tirer. Les apocalypses juives ont dû lui fournir une bonne partie de ses théories. Le livre d'Hénoch (1) et le *Testament de Lévi* citent avec les mêmes noms quelques-unes des catégories d'anges ici nommées. Les Esséniens y attachaient une importance particulière et c'est peut-être dans quelques ouvrages émanés de leur activité contemplative qu'il aura pris plus d'un renseignement.

Quoi qu'il en soit, l'histoire des syncrétisme philosophico religieux, telle qu'on la reconstruit depuis quelques années amène à cette conclusion que la conception théosophique du Chrit, exposée par cette Epître, présente un tout cohérent qui répond au milieu et au temps où elle est éclose. Il en résulte en même temps que par le judaïsme mystique et gnostique Paul a subi l'influence de la théologie hellénistique et que la langue de cette gnose peut aider à commenter plus d'un passage des épîtres.

Que la théologie juive ne se soit pas montrée aussi réfractaire pour snivre l'hellénisme sur le terrain de l'astrologie et de la mystique, que sur celui de la mythologie, ceci vient de ce que ces dieux astraux de la théologie chaldéenne plus ou moins identifiés par le stoïcisme avec le ciel lui-

1. *Hen*(slav. 20). a le mot θρόνοι ; *Lev.* 3, δονάμεις, θρόνοι, ἐξουθίαι.

même, offraient des rapprochements avec Iahvé-Elohim, créateur du ciel et de la terre. Ce qui, en effet, répugnait le plus au monothéisme juif, c'était l'idée d'humaniser les dieux.

En cela le monothéisme juif sympathisait avec le paganisme sémitique lui-même.

Fondre les dieux dans le grand tout du monde et du ciel ne présentait pas les mêmes inconvénients, au regard de l'unité divine, que d'en faire des personnes distinctes. Les cultes astraux étaient, d'autre part, de pure source sémitique et Iahvé retrouvait peut-être, dans ces formes astrales, quelque chose de son ancienne conception. En tout cas, le judaïsme se prêtait mieux au syncrétisme avec les dieux célestes de la Chaldée qu'avec ceux de la Grèce ou de Rome. Aussi Philon traite-t-il l'astrologie avec la plus grande bienveillance ; même quand il la combat, il admet le principe de la divination astrologique et estime qu'il n'y a pas de choses terrestres dont les signes ne soient au ciel. L'astrologie est pour lui le premier degré de la sagesse : Dieu l'a enseignée à Moïse dès son enfance. Une circonstance, exploitée par les gnostiques juifs, rattachait l'astrologie à leur religion. Abraham venait de la Chaldée et pouvait être tenu pour le père de ce genre de spéculation(1). Ailleurs, c'est déjà Hénoch qui joue ce rôle (2). Le judaïsme ne s'est pas tenu à l'écart du mouvement mi-scientifique, mi-religieux qui, à l'époque hellénistique, mit en vogue l'astrologie, ce qui, du même coup facilita chez lui l'introduction de la gnose. Ceux qui, parmi les Juifs, étudiaient la philosophie et les sciences ne pouvaient aller les chercher ailleurs. La philosophie se réduisait, pour un grand nombre, à la recherche de la substance du ciel et de ses mouvements.

1. Eusèbe, *Praep. evang.*, IX, 18,5.
2. Eusèbe, *Ibid.*, IX, 17,5 ; on identifiait Atlas à Hénoch.

L'homme de quelque culture ne pouvait se dispenser de prendre connaissance de ce genre de spéculations. Paul n'a pas fait exception à la règle. Il aura puisé là plus ou moins directement des notions de cosmologie, de physique, d'astronomie. Or ces théories mi-scientifiques, mi-religieuses avaient été systématisées et vulgarisées par le stoïcisme. Quoi d'étonnant qu'il porte, en ses doctrines, la marque du Portique ! S'il a lu Aratus ou Cléanthe, il n'aura pas été si complètement dépaysé qu'on se l'imagine, ayant déjà peut-être reçu ailleurs une certaine initiation aux idées de science et de cosmologie par les spéculations de la Gnose juive venues de Mésopotamie ou d'Egypte. Quand on se représente au vif les divers échos philosophiques qui ont pénétré dans sa conscience, on n'a pas de peine à le voir se former l'idée d'un Christ, plérôme divin, être surhumain détaché de l'histoire, sorte de Logos à la manière de Philon. Ce langage était compris à Colosses, à Hiérapolis, à Laodicée. Bien des théories semblables et aussi abstraites étaient alors enseignées dans les religions de mystères qui avaient demandé à l'orphisme, au stoïcisme ou au platonisme l'explication de leurs mythes et de leurs symboles respectifs. Quand on lit les livres hermétiques qui furent attachés comme théologie à une religion du Logos en Egypte et qui eurent tant de vogue, on rencontre un langage et des idées encore plus abstraits. Paul, avec la tournure pratique de son esprit, est beaucoup moins dans le nuage. Son symbolisme est bien moins compliqué et plus accessible aux esprits simples. Sa mystique, concentrée autour de la personne du Christ, prend des formes concrètes, sans se perdre en allégories difficiles à saisir. Il faut moins d'efforts intellectuels pour comprendre ces quelques versets de métaphysique que pour déchiffrer les représentations léontocéphales ou autres des mithréums ou des temples

égyptiens. Le Christ préexistant qui est offert aux Colossiens n'est pas au sommet d'une hiérarchie sans fin d'abstractions comme le Logos de Philon et il est même moins vague, à cause des contours historiques de la personne de Jésus, que la Sagesse mi-attribut, mi-hypostase du livre alexandrin de même nom. Paul n'a pris de la métaphysique que l'indispensable pour neutraliser l'effet de fascination d'un système religieux qui devait en comporter une dose beaucoup plus forte. On est au temps où chaque mystère et chaque forme religieuse a sa philosophie, qui l'orphisme, qui le pythagorisme, qui le stoïcisme, qui le platonisme, qui un mélange de l'une ou l'autre de ces spéculations. L'action de la Grèce, sur les religions orientales, s'est surtout exercée en leur fournissant sa langue, sa littérature, quelquefois des bribes de mythologie, toujours les ressources de son art et de sa pensée. La fusion de la philosophie et des mystères est chose faite au temps de Paul. Il n'y a plus de religion barbare proprement dite mais des cultes hellénisés. Le judaïsme ne fait pas exception : la vague philosophique de la Grèce recouvre son dogme. Il n'était pas possible à la foi nouvelle de se soustraire au courant. Une doctrine qui voulait pénétrer dans le monde greco-romain devait y être introduite en s'appuyant de quelque manière sur l'une ou l'autre des philosophies du jour : aucune ne pouvait se soustraire à cette loi. Les cultes les plus grossiers de l'Orient ne se sont répandus dans le monde qu'avec un corps de doctrines et de symboles sur lequel la Grèce avait mis son empreinte.

La thèse d'un Evangile s'imposant par l'évidence pour ainsi dire intrinsèque et irrésistible de son enseignement, sans rien emprunter à la pensée grecque, est une chimère. Les constructions métaphysiques et mythologiques qui sont à la base du Christ de l'Epître aux Colossiens suffi-

sent pour y répondre. Les mots « plérôme, image du Dieu invisible, premier-né des créatures et autres ne sont pas des métaphores de rencontre, mais de belles et bonnes idées philosophiques avec un fonds de mythologie très reconnaissable et Paul en les employant n'allait pas à l'aveugle. Il ne récitait pas une leçon apprise mais il exprimait le fruit de longues méditations et le résultat d'un travail intérieur pour lequel la pensée grecque avait dû lui prêter le secours de ses images et de ses spéculations.

Intermède

Paul et les Eglises phrygiennes (i, 24 ; ii, 7)

Ce morceau sert de transition entre la Christologie et les avertissements directs contre les séductions de la gnose. Dans l'intention de Paul, ces versets ont pour but de préparer les néophytes à recevoir avec docilité et empressement les avis qu'il leur destine, en leur manifestant des sentiments de sympathie et de sollicitude tout particuliers. On n'a pas manqué de rapprocher ce passage des versets parallèles de l'Epître aux Romains (1). De part et d'autre, les situations étaient un peu identiques. Paul s'adressait à des Eglises qu'il n'avait pas fondées. Il avait à produire ses titres et à faire valoir l'autorité de sa parole, non pas qu'on les ait contestés en Phrygie pas plus qu'à Rome, mais pour mieux se concilier l'attention et la bienveillance des lecteurs. Dans les deux cas, l'Apôtre ne réclame d'autre prestige que celui de l'Evangile, dont il est fier d'être le ministre. Pourtant il n'est pas sans quelque lien d'attache avec les églises du Lycus : Paul était en relation d'amitié avec plusieurs fidèles de Colosses et probablement aussi d'Hiérapolis et de Laodicée. Plusieurs lui devaient sans

1. I, 8-15 ; xv, 24.

doute leur conversion. De plus il avait à Rome, auprès de lui, divers prédicateurs ou évangélistes qui avaient annoncé en ces parages, la foi nouvelle, entre autres et par-dessus tous, Epaphras, fondateur de ces Eglises. Ce sont toutes ces raisons d'attachement et d'intérêt très spécial que l'on retrouve ici, plus insinuées que développées, assez cependant pour montrer que Paul écrit une lettre, non un traité préparé d'avance.

« *24 Maintenant* (1), *je me réjouis dans* (2) *mes souffrances* (3) *pour vous* (4), *et ce qui manque* (5) *aux souffrances du Christ, je le complète en ma chair pour* (6) *son corps* (7), *qui est l'Eglise. 25. J'en ai été fait ministre d'après la charge* (8) *que Dieu m'a donnée auprès de vous, celle de porter* (9) *partout la parole de Dieu, 26 ce mys-*

1. La Vulgate, avec plusieurs manuscrits (D* G. Ambrosiaster, Pel), fait précéder νῦν du relatif ὅς qui vient sans doute d'une méprise de copiste, reproduisant par distraction la dernière syllabe du mot précédent (διάκονος). Ce νῦν n'est pas une simple formule de transition ni une façon de conclure, mais un adverbe de temps, pour désigner l'état présent où se trouve l'Apôtre, c'est-à-dire sa captivité à Rome.

2. Même tournure, Philipp., I, 18 ; Rom. v, 3.

3. Divers manuscrits (Kç, Syr.-Peschit, Arm., Eth.) ajoutent μου à παθήμασιν.

4. Il faut relier ὑπὲρ ὑμν à πῶαθήμασιν.

5. Le pluriel τὰ ὑστερήματα met plus vivement sous les yeux, les lacunes qui doivent être comblées. I Thess., III, 10 ; II Cor., IX, 12.

6. Ὑπέρ, au profit, non en lieu et place.

7. Il y a jeu de mots entre σὰρξ et σῶμα.

8. Οἰκονομία peut avoir, dans le style de Paul, deux sens connexes : plan de Dieu (Eph., III, 9), ou fonction assignée par Dieu dans son Eglise. Le participe δοθεῖσαν exige ce second sens. Cette charge n'est autre que celle d'évangéliser les Colossiens et en somme, c'est l'apostolat auprès des gentils. I Cor., IX, I 17 ; Tit., I, 7 ; I Tim., I, 4 ; III, 4, 15.

9. Πληρῶσαι infinitif d'exécution, qui précise l'expression précédente : « d'après la charge que Dieu m'a donnée ». Le mot

tère tenu caché (1) *aux princes des siècles (les Eons)* (2), *et aux générations humaines* (3), *mais aujourd'hui* (4) *révélé* (5) *à ses saints* (6), 27 *à qui Dieu a voulu* (7) *faire connaître* (8) *combien* (9) *est riche la gloire* (10) *de ce mystère*

est elliptique et contient deux idées : remplir la mission confiée par Dieu et remplir le monde de son Evangile. Rom., xv, 19 ; I Cor., xiv, 36 ; II Cor., ii, 17 ; iv, 2 ; I Thess., ii, 13 ; II Tim. ; iv, 17.

1. Μυστήριον est une apposition au mot précédent, τὸν λόγον θεοῦ : il désigne directement le contenu de l'Evangile, le plan divin de la Rédemption, dans sa première phase, c'est-à-dire dans l'idée de Dieu, avant sa réalisation.

2. 'Από, deux fois répété, marque l'idée de soustraire aux regards de quelqu'un.

3. Le sens est que Dieu a tenu caché son secret aux chefs des démons, les archontes, désignés ici, en langue de gnose, sous le nom d'Eons. C'est l'idée exprimée, I Cor., ii, 7 et Eph., vi, 12. Semblables personnifications et mêmes noms dans *Poimandres* (Reitzenstein, *op. cit.*, p. 134, 153, 156, 233, 270, 277).

4. Νυνί, ce présent est l'âge apostolique.

5. L'anacoluthe ἐφανερώθη fait encore mieux ressortir le brusque changement entre les deux périodes qu'on veut opposer. Rom., iii, 21 ; Col., iv, 4.

6. Les fidèles en général, non les apôtres ou les prophètes d'une façon exclusive. Rom., i, 7 ; I Cor., vi, 1, etc. Certains manuscrits (F. G), se basant sans doute sur Eph., iii, 5, ajoutent ἀποστόλοις.

7. 'Ηθέλησεν insiste sur le fait que la vocation à l'Evangile est un acte libre de la part de Dieu.

8. Γνωρίσαι est la conséquence d'ἐφανερώθη. Rom., ix, 23. Ce dernier verbe indique l'acte par lequel une chose qui, de cachée qu'elle était, devient apte à être connue, Rom., i, 19 ; iii, 21 ; xvi, 26 ; le premier désigne l'acte même de la connaissance. Rom., xvi, 26 ; ix, 22.

9. Τί suivi d'un substantif ayant trait à la quantité, signifie « combien grand ». Rom., ix, 23 ; Eph., i, 18, iii, 16. Il y a trois leçons différentes pour ce texte.

10. Δόξα est le mot principal du verset non un simple attribut de πλοῦτος (Erasme) ou de μυστήριον (Bèze). C'est par hébraïsme que πλοῦτος paraît être, d'après la construction grammaticale, le sujet de la phrase.

parmi les gentils, qui est : le Christ est en vous (1), *l'espérance de la gloire* (2). *28 C'est lui* (3) *que nous prêchons, exhortant* (4) *tous les hommes, les instruisant en toute sagesse, afin que nous rendions* (5) *tout homme parfait* (6) *dans le Christ. 29 C'est à cela que je travaille* (7) *et pourquoi je lutte* (8) *selon la force* (9) *qu'il me donne et qui agit en moi avec puissance* (10). II, *1. Je veux, en effet,*

1. De toutes les explications, la mieux en rapport avec l'esprit de la lettre, c'est le sens mystique : l'union des néophytes avec le Christ comme effet du baptême et résultat de la conversion. Ceci était compris de gens venant des mystères.

2. Le mot δόξα, dans cette fin de verset, n'a pas le même sens qu'au commencement : l'un désigne la notification du salut, l'autre le salut lui-même. Rom., VIII, 24 dont l'initiation chrétienne, le baptême, est à la fois le commencement et le gage.

3. Le Christ, avec lequel les néophytes ne font plus qu'un.

4. Νουθετεῖν, Eph., VI, 4, « institutio quae fit verbis », opposé à παιδεία « quae fit per poenas ». C'est la formation morale pour les adultes, les hommes faits, par voie de raisonnement ; l'autre, pour les enfants, à l'aide d'un système de peines et de corrections. Νουθεσία μὲν ἐπὶ τῆς πράξεως διδασκαλία δὲ ἐπὶ δογμάτων.

5. Littéralement, afin que nous présentions tout homme parfait devant le tribunal du Christ, au jour de la Parousie.

6. I Cor., II, 6, 7 ; Eph., IV, 13 ; Philipp., III, 15 ; c'est le chrétien « *spirituel* » opposé au chrétien « *charnel* ».

7. Paul emploie souvent le mot κοπιῶ en parlant de ses labeurs apostoliques, dans la fondation des Eglises, I Cor., XV, 10 ; Gal., IV, 11 ; Philipp., II, 16 ; ou de ceux des autres. Rom., XV, 12 ; I Cor., XVI, 16 ; I Thess., V, 12 ; Eph., IV, 28.

8. Ἀγονιζόμενος est, en général, la lutte contre des obstacles ; c'était aussi souvent, en général, pour Paul, la lutte contre ses ennemis.

9. Le contexte indique suffisamment de quelle force il s'agit, celle du Christ. II Cor., I, 6 ; Gal., V, 6 ; Philipp., IV, 13.

10. Ἐν δυνάμει ne veut pas dire ici « par des miracles » mais « puissamment », eu égard surtout à la situation difficile où le mettait, pour travailler à la diffusion de l'évangile, sa condition de prisonnier, II Cor., XII, 9.

que vous sachiez (1) *quelles* (2) *angoisses* (3) *j'éprouve à votre sujet* (4) *et au sujet de ceux de Laodicée, et de tous ceux* (5) *qui ne m'ont pas vu de leurs yeux* (6). 2 *Je voudrais affermir leurs cœurs* (7), *les instruire* (8) *dans la charité, les doter de toutes les richesses de la pleine intelligence, les amener à une pénétration plus haute* (9) *du mystère de Dieu, c'est-à-dire du Christ,* 3 *en qui sont cachés tous les trésors de la sagesse* (10) *et de la science.* 4 *Or* (11) *je vous dis ces choses afin que personne ne vous trompe* (12) *par des discours captieux* (13).

1. I Cor., XI, 3 ; Philipp., I, 12 ; Rom., XI, 25. Cette tournure se trouve souvent dans les papyrus.

2. 'Ηλίκον, mot classique, inconnu aux Septante et aux apocryphes ; on ne le lit qu'ici et dans Jac., III, 5.

3. C'est un combat intérieur, en rapport avec sa captivité, dans le genre de II Cor., XI, 28.

4. Certains manuscrits (ℵ BC^{b}DP) lisent ὑπέρ, d'autres (D* GKL) περί, mais le sens est à peu près le même.

5. Ὅσοι désigne toute la catégorie (Act., IV, 6).

6. 'Εν σαρκί fait antithèse à τῷ πνεύματι.

7. Παρακαλεῖν, vu les circonstances de l'Epître, a plutôt le sens de consolider dans la foi (I Cor., XIV, 31) que celui de consoler, employé par la Vulgate.

8. Συμβιβασθέντες doit garder ici le sens de la Vulgate qu'on trouve aussi dans Philon, *Quis rer. div. her.*, 25.

9. Καὶ εἰς marque un mouvement vers le but à atteindre.

10. L'expression θεσαυρὸς σοφίας se lit dans Platon, *Phileb.*, 15 E et dans Xénophon, *Mém.*, IV, 2, 9.

11. Δέ manque dans plusieurs manuscrits (ℵ* A* B), il est ajouté dans d'autres (ℵ^c A^{corr} CDKLP) et il semble devoir être conservé. La formule τοῦτο λέγω avec ἵνα se réfère à ce qui précède (1-3), non à ce qui va suivre.

12. Παραλογίζομαι s'applique à la sophistique.

13. Πιθανολογία qui, chez les classiques, désigne un raisonnement probable, par opposition à la démonstration apodictique, est ici pris dans un sens défavorable ; c'est un discours trompeur.

5 Car (1) *si je suis absent de corps, du moins suis-je avec vous en esprit* (2), *heureux de vous voir dans l'ordre* (3) *et la solidité* (4) *de votre foi au Christ. 6 Comme vous avez reçu* (5) *le Christ Jésus, le Seigneur, ainsi marchez en lui* (6), *7 enracinés et solidement bâtis en lui, affermis dans la foi* (7) *telle qu'on vous l'a enseignée, abondant en elle d'un cœur reconnaissant* (8). »

Ces quelques versets sont d'une exquise délicatesse et viennent bien de la plume qui a rédigé le charmant billet à Philémon. Paul sait, quand il le veut, nuancer ses phrases et donner à sa pensée les détours les plus ingénieux pour toucher les cœurs. Comme toujours il prend les choses de haut. Il ne se fait valoir qu'en mettant en avant l'excellence et les succès de l'Evangile, façon habile autant que dicrète d'y attacher plus solidement les nouveaux con-

1. Γὰρ est elliptique ; il motive l'avertissement du v. 4, montrant l'intérêt que Paul porte aux communautés absentes.

2. Rom., VI, 5 ; I Cor., IV, 15 ; V, 3.

3. I Cor., XIV, 40. Τάξις est le bon ordre d'une vie qui se conforme à sa croyance, un effet de συμβιβασθέντες, V,2.

4. Act., XVI, 5 ; I Petr., V. 9.

5. D'Epaphras et des autres disciples qui ont fondé les Eglises du Lycus.

6. I Cor., IV, 17 ; II Cor., V, 17 ; I Cor., I, 30 ; Rom., VI, 11 ; VIII, 3.

7. Τῇ πίστει n'est pas un datif instrumental « par votre foi » (Meyer Lightfoot), mais un datif de lieu. « dans votre foi ». La leçon τῇ πίστει sans ἐν (B D** 17, Vulg, Ambrosiaster, Théoph.) est moins sûre qu'avec ἐν (ℵ D^c K L P, Chrysost.)

8. Plusieurs manuscrits (B D^c K L, Syr.-Pesch., Arm., Chry.) lisent ἐν αὐτῇ (dans la foi) ; d'autres (ℵ D***, Vulg.) ἐν αὐτῷ (dans le Christ) ; quelques-uns (ℵ* A C 17 Eth. Fuld. Amiat.) n'ont rien. Il se peut que ce soit ces dernières qui aient raison, car ni l'une ni l'autre des deux leçons précédentes n'est exigée par le contexte.

vertis, et de les retenir sur la pente où ils risquaient de s'engager.

Le plus sûr moyen de les détourner des nouveautés qu'on leur propose, c'est de mettre celles-ci en parallèle avec l'Evangile : la voie la plus directe pour les détourner des doctrines étrangères sera de rappeler le rôle et la mission des Apôtres dans le monde, celle de Paul et de ses disciples, le tout sous un jour favorable et avec des teintes d'idéalisation. A cela s'ajoutent des raisons toute personnelles qui lient Paul aux Eglises de la vallée du Lycus. Telle est, dans son ensemble, l'idée générale du morceau. Dans le détail, on observe le passage continuel du point de vue général au point de vue particulier.

Paul, pour impressionner ses lecteurs, commence par faire ressortir l'importance de l'Evangile comme œuvre de propagande. On conviendra qu'en le donnant, à cette heure, comme si elle était la croyance du monde entier, il donne à sa pensée une tournure quelque peu hyperbolique (1). Même en tenant compte du caractère cosmopolite de Rome où toutes les races se côtoyaient alors, il y avait encore quelque exagération à dire que la parole apostolique avait été prêchée à toute la terre. Le cœur de l'Empire romain étant touché par le christianisme, on pouvait, jusqu'à un certain point, estimer que les principaux peuples avaient été touchés par la foi nouvelle, mais il y avait encore loin de l'espoir à la réalisation.

Les obstacles, en effet, ne faisaient pas défaut. Paul en faisait l'expérience. Sa captivité semblait arrêter la diffusion de l'Evangile. Il cherche, par un tour d'esprit assez ingénieux, à pallier l'objection qu'on aurait pu lui faire.

1. La même expression paraît un héritage du judaïsme ; elle circule dans les écrits de Philon, de Josèphe, des Sibylles alexandrines. Les Actes des Apôtres tiennent le même langage II, 5.

Bien plus, il présente cet arrêt momentané comme un moyen d'avancer l'œuvre de l'évangélisation, car les souffrances de Paul doivent, d'après le plan divin, en hâter le succès. Dans ces conditions, la perte devient profit. Le croyant n'est jamais pris au dépourvu. Son attente n'est jamais trompée. Quand une raison fait défaut, il s'en présente mille autres pour la remplacer. La mystique a des ressources infinies, Paul en fournit ici un nouvel exemple quand il se donne comme complétant, par ses souffrances, l'œuvre du Christ. Le désir de présenter ses chaînes comme favorisant la cause évangélique a inspiré à l'apôtre une très belle théorie qu'on a interprétée en des sens divers mais dont le sens véritable découle sans effort du contexte, à la condition qu'on n'amène pas à la traverse des considérations étrangères. Deux points sont à éclaircir dans cette expression à première vue étrange qui a donné tant de mal aux théologiens, la portée du verbe ἀνταναπλερῶ et l'expression τωῦ θλίψεων τοῦ χρίστοῦ. Il s'agit d'abord de préciser la nuance propre qu'ajoute la particule ἀντὶ au verbe ἀναπληροῦν. Signifie-t-elle en place et lieu de quelqu'un ou en retour, à titre de compensation et d'échange (1). Le premier sens donne lieu, à son tour, à deux hypothèses. Ou bien Paul souffre pour l'Eglise à la place du Christ qui ne peut plus le faire, à cause de son état glorifié (1) ; ou bien à la place des fidèles, comme le pasteur qui se dévoue pour son troupeau.

Si l'on donne, au contraire, à cette préposition le sens d' « en retour », d'autres suppositions telles que celles-ci, sont possibles : l'Apôtre est heureux de souffrir pour l'Église, lui qui autrefois l'avait persécutée ; ou de souffrir pour le Christ qui a souffert pour lui.

Aucune de ces hypothèses ne rentre dans le contexte :

1. Photius : τοὺτεστιν, 'Αντὶ δέσπότου καὶ διδασκάλου ὅ δοῦλος ἐγὼ.

quelques-unes seraient même en contradiction avec lui : celles, entre toutes, qui insinueraient que l'œuvre rédemptrice est insuffisante et doit être complétée par les apôtres ou par les fidèles. Toute l'argumentation de l'Épître protesterait contre une telle idée. Paul ayant précisément pour but de persuader aux fidèles que le Christ seul, à l'exclusion des anges eux-mêmes, était qualifié pour réconcilier le monde avec Dieu. En réalité, la particule αντί est en fonction du mot ὑστέρημα, pour mieux accentuer et renforcer l'idée d'achever, de compléter, déjà marquée par le verbe αραπληροῦν (1).

La seconde expression, *ce qui manque des souffrances du Christ*, n'a pas moins suscité d'opinions et de controverses. On peut les ramener à quelques types généraux. Il y a celles qui entendent le texte des souffrances *personnelles* du Christ. Ici encore, diverses façons d'expliquer comment Paul complèterait, par ses propres souffrances, les souffrances du Christ. Les uns disent : non au point de vue de la satisfaction, mais en tant que moyen d'édification, l'Église devant continuer le Christ dans son abnégation et son détachement ; d'autres (2) disent : le Christ n'ayant pu souffrir que comme διακόνος περιτομῆς (Rom., xv, 8), non comme διδάσκαλος ἐθνῶν (I Tim., II, 7 ; II Tim., I, 11), il a dû être suppléé en ceci, par l'Apôtre des gentils. Plusieurs

1. Lightfoot, reproduisant l'opinion de Winer, prétend qu'ἀντι ajoute une nuance de plus au verbe ἀναπληροῦν : c'est que celui qui complète ce qui manque, est censé dire par le mot ἀνταναπληροῦν, qu'il le fait en y mettant du sien « *alterius* ὕστέρημα *de suo* explet ». Si l'on adopte ce sens, celui qui complète est distinct de celui à qui il manque quelque chose. Or cette hypothèse ne se vérifie pas ici. Les citations d'auteurs classiques sur lesquelles Lightfoot s'appuie, prouvent que dans le contexte où on le rencontre, le verbe ἀνταναπληροῦν a ce sens, mais elles n'établissent pas qu'il ne peut avoir, ailleurs, que celui-là.

2. Lightfoot, Ewald.

théologiens-commentateurs (1) trouvent, dans ce texte, un argument en faveur de la communion des saints, argument qu'Estius estime avec raison d'une solidité contestable (2). La seconde catégorie d'interprétations (3) prend son point commun dans l'hypothèse que ces souffrances sont celles de l'Église, corps mystique du Christ (4). Paul, en effet, l'appelle parfois ainsi (5). En ce sens-là, l'Église, devant remplir comme son fondateur, une certaine mesure d'épreuves, celles de l'Apôtre serviraient à cette intention. Mais si haute que soit l'idée qu'on se fasse des souffrances de Paul, il est difficile de dire qu'il ait cru seul suffire à une pareille tâche. Du reste, il distingue lui-même les souffrances du Christ, du but auquel elles sont destinées, l'utilité de l'Église. Il est peu croyable que, dans le même verset, il désigne la même chose sous deux noms différents.

Il ne reste plus qu'une troisième et dernière supposition; c'est qu'il s'agit simplement des souffrances personnelles de l'Apôtre. Effectivement, d'après le contexte, ces afflictions ne sont autre chose que celles qu'endure Paul pendant

1. Cajetan, Bellarmin, Bisping.
2. « Ex hoc Ap. loco, dit-il, quo dicit Ap. se pati pro ecclesia, necessario sic accipiendus est, quod pro redimendis peccatorum poenis quas fideles debent, patiatur, quod forte nonnihil habeat arrogantiae ; sed percommode sic accipitur, quomodo proxime dixerat « gaudeo in passionibus meis pro vobis » ut nimirum utraque parte significet afflictiones et persecutiones pro salute fidelium ipsiusque ecclesiae promovendae toleratas. »
3. Nombre de commentateurs anciens et modernes (saint Chrysostome, Théophylacte, Théodore de Mopsueste, saint Augustin, Erasme, Luther, Théodore de Béze, Calvin, Cornelius a Lapide, Bengel, Michaëlis, Olshausen, de Wette, Bleek).
4. Saint Augustin, *In ps.* LXI, l'explique ainsi : « qui passus est in capite nostro et patitur in membris suis, id est, nobis ipsis ».
5. I Cor., XII, 12 ; Eph., I, 23 ; Act., IX, 4.

sa captivité, aussi bien dans son âme que dans son corps (1). Ce n'est pas d'ailleurs la première fois (2) ni la dernière (3), que l'Apôtre qualifie ainsi ses propres tribulations. L'auteur les « localise » expressément dans sa personne et les contredistingue nettement de celles du Christ, encore qu'il les appelle ainsi. L'expression « dans ma chair » vise plutôt la partie sensible, mais, par contre-coup, on peut y comprendre la partie supérieure de l'esprit : sollicitude, ennuis, peines, contradictions, suites inévitables de sa situation présente. Le mot θλίψις, dans sa généralité, comprend les unes et les autres. Toutes ces épreuves s'ajoutent, chaque jour, à celles du passé, pour combler l'intervalle qui séparait encore le disciple de son Maître, jusqu'au moment décisif où la mort par le glaive devait couronner son travail d'imitation.

Mais pourquoi appeler ses propres souffrances les souffrances du Christ ? Ici, se placent de nouveau diverses opinions. Certains expliquent ce génitif, tantôt comme un simple génitif de cause efficiente (4), tantôt, comme un génitif de cause exemplaire (5) ou d'identité mystique (6). Aucune de ces hypothèses ne contredit l'autre et on pourrait même, à la rigueur, les fondre en une seule. Cependant la troisième, inspirée par le mysticisme, semble devoir s'imposer avec plus de force. Un passage important

1. Comparer la formule ἐν τῇ σαρκί μου, du présent verset, avec l'ἐν τῷ σώματι τῆς σαρκὸς αὐτου, du verset 22.

2. II Cor., I, 5 : et IV, 10.

3 Philipp., III, 10.

4. Lücke : afflictiones, quod Paulo apostolo, Christo auctore et auspice Christi, perferendæ erant.

5. En considérant les souffrances du Christ comme type et modèle de celles des fidèles et surtout des ouvriers évangéliques.

6. Dibelius, *op. cit.*, p. 75.

de l'Epître aux Philippiens (1) montre, en effet, que durant sa captivité l'Apôtre était de plus en plus préoccupé d'imiter la phase douloureuse de son Maître, afin d'être associé (2) à sa résurrection. C'était là une conséquence naturelle de l'union mystique si étroite que, depuis le chemin de Damas, il avait si fortement expérimentée.

Avec ce principe d'intime solidarité (3), les souffrances de Paul étaient les souffrances du Christ ; ce qui manquait à Paul pour atteindre le degré suprême, manquait, pour ainsi dire, au Christ lui-même (4). Et, de même que les souffrances du Christ avaient profité à l'Eglise, de même en devait-il être, en bonne logique, de celles de Paul. C'est sur cette théorie que l'Apôtre fondait des motifs d'émulation très puissants, des forces d'élan, vers le but de sa course (5). La douleur ne lui apparaissait pas comme un obstacle, mais comme un moyen d'approcher de son modèle et de servir au mieux la cause de l'Evangile. Paul ne s'est pas formé ces idées sinon quant à la lettre du moins quant à l'esprit sans rien emprunter aux mystères. La base de son raisonnement est le principe même du mysticisme : l'union avec le Christ dans toutes les palpitations de la vie, union qui substitue la vie même du Christ à celle de Paul. Une sorte de communications d'idiomes s'ensuivait, et c'est pour l'exprimer que l'Apôtre, dans ses Epîtres, a créé une terminologie nouvelle (6). En vertu du principe énoncé, les souffrances de Paul passent donc au nom du Christ. Il n'y a pas à chercher plus loin.

1. III, 12 : II Cor., III, 18.
2. Philipp., III, 10 : καὶ τὴν κοινωνίαν τῶν παθημάτων αὐτοῦ.
3. Gal., I, 16 ; II, 20 ; Philipp., I, 8 ; II, 5 ; III, 9 ; IV, 13 ; II Cor., V, 17 ; II Cor., XII, 9 ; I Thess., I, 3.
4. Τὰ ὑστερήματα..
5. Philipp., III, 12.
6. Tous les verbes en σύν.

Une fois de plus, la mystique de Paul donne la clef de l'énigme. Hors de là, on soumet sa pensée et ses mots à la torture.

L'idée à retenir du v. 24, c'est donc que la captivité n'a pas mis fin à l'apostolat de Paul, qu'il s'exerce d'une autre façon, non moins et peut-être même plus utile, pour l'Eglise. Ainsi, sa mission continue : il est mieux que jamais au service de l'Eglise. Paul rappelle fort à propos la part qui lui a été confiée par Dieu : l'évangélisation des gentils. A ce titre, les Colossiens rentrent dans son mandat, ou mieux, suivant l'image servant à décrire le rôle des ministres sacrés dans l'Eglise (1), dans sa gestion d'intendant. C'est par délicatesse qu'il semble restreindre sa mission à ses lecteurs seuls. Ils représentent à ses yeux une des meilleures parties de sa province d'évangélisation. La fonction propre de son ministère, c'est la prédication à tous et partout. Il a, pour la caractériser, une expression elliptique qui fait jeu de mot avec le verbe ἀνταναπληρῶ. De toutes ces expressions il ressort que Paul prend sa charge à cœur et qu'il ne s'en acquitte pas à moitié. La conscience des trésors renfermés dans l'évangile qu'il annonce, n'est pas le moindre stimulant de son zèle. Peut-il imaginer un objet de prédication comparable à celui de l'Evangile ? Deux versets en résument l'économie : un ordre de connaissances qui était caché et qui maintenant est révélé.

L'Evangile est la révélation des desseins de Dieu relatifs au salut du monde, la mise au jour des plans de son gouvernement, et, pour tout dire, de son secret d'Etat. De là, sa valeur et son importance. Etant le résumé des desseins de la Providence, ce ne peut être qu'un abîme de sagesse, incompréhensible à tout autre qu'à Dieu.

1. I Cor., IV, 1 ; IX, 17 ; II, Cor., IV, 5 ; I Tim., III, 15 ; Tit., I, 7.

On ne peut le connaître sans une révélation directe de Dieu lui-même, révélation faite à des privilégiés. L'idée n'était pas nouvelle. Toutes les religions d'alors se donnaient pour des religions de mystères. Présenter l'Evangile sous cet aspect n'était pas heurter l'opinion publique, mais s'y conformer. On a peine à s'expliquer les résistances des théologiens à donner au mot sa pleine signification. Paul suit si bien son idée de secret réservé à une élite, qu'il reprend ici une doctrine déjà exprimée dans la première Epître aux Corinthiens et suivant laquelle les démons ont été tenus dans l'ignorance des plans divins, tout autant et même plus, en un sens, que les générations humaines antérieures à l'ère chrétienne. Le mot « éon » conserve sous la plume de Paul, son sens gnostique : il désigne ce qu'il appelle ailleurs les princes de ce monde, c'est-à-dire les démons. On est en plein surnaturel. Paul esquisse la politique divine. Il sait à qui Dieu confie ses secrets et à qui il les cache, il connaît les temps marqués pour l'exécution des plans divins. Les faits de l'histoire lui servent d'indication. Ce sont des prophéties *post eventum*. La grande merveille aux yeux des juifs, c'était la conversion des gentils à l'Evangile et leur participation au royaume messianique alors que la grande masse des Israélites restait encore rebelle à la prédication apostolique. L'Epître aux Ephésiens, copie de celle-ci et son complément doctrinal, développera tout au long l'unique faveur accordée aux gentils du fait de leur vocation et de leur incorporation au peuple élu. C'était le mystère des mystères. Ainsi l'envisage Paul dans l'Epître aux Romains. Pour des Juifs, cette disposition du plan providentiel semblait être un vrai coup d'Etat, un acte politique tenu secret jusqu'au dernier moment. Ils ne pouvaient en croire leurs yeux. Mais il fallait se rendre à l'évidence. Le fait de la conversion des gentils était indéniable. Chaque jour leur nombre allait en

croissant. La prospérité d'églises comme celles de Colosses, de Hiérapolis et de Laodicée, pour prendre un exemple qui ne pouvait que flatter les lecteurs de l'Epître, était là pour le prouver.

La forme elliptique sous laquelle est représentée l'admission des gentils au royaume messianique « le Christ en vous » exprime la même vérité sous une double image qui peut avoir été empruntée à la fois et à la langue technique des mystères et à celle des rabbis. L'une n'exclut pas l'autre. Il se peut que Paul ait voulu traduire sa pensée par ces deux figures pour les deux fractions dont se composaient ces Eglises ; il devait y avoir là un noyau juif encadré d'un bon nombre de païens. A ses frères en Israël, Paul décrit l'habitation du Christ parmi les gentils sous la forme où les écoles rabbiniques représentaient la présence sensible de Iahvé au milieu de son peuple : c'était la nuée mystérieuse qui planait sur le camp des Israélites dans le désert. On l'appelait la *shekinah*. Les rabbis enseignaient qu'elle n'habitait qu'en Israël, dans ses colonies dispersées, dans ses synagogues, dans ses écoles, dans ses réunions d'hommes pieux (1). Or l'évangile, celui de Paul en particulier, annonçait et rendait tous les jours plus sensible une autre assertion : c'est la présence de la *shekinah* parmi les gentils : cette *shekinah*, c'est le Christ, le rayonnement de sa gloire. Comme autrefois Iahvé était censé avoir sa demeure au milieu de son peuple (Paul le reconnaît expressément dans l'Epître aux Romains) (2), ainsi le Christ a aussi la sienne aujourd'hui parmi les gentils. Il se pourrait que le mot δόξα (3), qui est le mot saillant de

1. *Yoma*, I, mentionne tout ce qui n'a pas la *shekinah* ; inutile de dire que les gentils et tout ce qui se rapporte à eux figurent au premier rang.

2. IX, 4 : ὧν ἡ υἱοθεσία καὶ ἡ.

3. Le terme grec δόξης est l'hébreu « kâbôd » et la *Skekinah*

la phrase, ait, dans l'esprit de l'Apôtre, le sens de *shekinah*, dont il est, d'ailleurs. la traduction. Avoir la shekinah n'est plus le privilège exclusif d'Israël, mais une faveur accordée aux nations qui reçoivent l'Evangile et qui l'adoptent. Ce n'est pas la première fois que le Nouveau Testament met en relation très étroite, parfois même identifie, à ce qu'il semble, la *shekinah* avec le Christ (1). Dans la première Epître aux Corinthiens (2), le Christ joue déjà un rôle analogue dans les événements du désert : il est la pierre d'où jaillit l'eau qui désaltère les caravanes israélites, c'est lui qui est « tenté », en un mot, il a les fonctions de Iahvé; rien d'étonnant qu'il soit lui-même la *shekinah*. L'expression « richesse de la gloire du mystère » est une périphrase qui a pour équivalent le Christ. Le parallélisme suffirait à le prouver. L'image sous laquelle Paul présente sa pensée est celle d'un nuage noir qui s'ouvre tout à coup et laisse échapper une lumière étincelante. La nuée sombre (3), d'où jaillissent (4), ces rayons éblouissants, est la « *shekinah messianique* » c'est-à-dire le Christ lui-même.

Une autre explication, celle-ci dérivée du langage des mystères, serait plutôt à envisager. On donnait aux mystes, quand ils étaient initiés, le mot de passe pour arriver au royaume des dieux et ils trouvaient, dans leur union mystique avec le dieu du mystère, le gage de l'immortalité bienheureuse.

de la théologie juive post-exilienne. Voir sur tout ce sujet, mon article dans le *Dictionnaire de Théologie* (Vacant-Mangenot), au mot « gloire de Dieu ».

1. Jean, I, 14 ; Jacques, II, 1 ; I Cor., II, 8 (τὸν κύριον τῆς); I Petr. IV, 14 ; Hebr., I, 3 (ἀπαύγασμα τῆς δόξης).

2. I Cor., I, 31 ; X. 1-9 ; Philipp., IV, 1; Thess., II, 19.

3. Cette comparaison devait être suggérée par la nuée qui accompagnait les Hébreux dans le désert (Exode, XII, 21 ; XXXIII, 9).

4. Le génitif du contenant par rapport au contenu.

Les deux sens sont acceptables et peut-être voulus par Paul lui-même. Il n'y aurait pas lieu de s'en étonner. On a le sentiment, dans ce tour de phrase un peu compliqué, que l'auteur cherche à faire un effet.

L'accumulation dans ces trois versets consécutifs d'expressions dans le style des mystères montre l'intention de jouer sur des mots connus dans les milieux phrygiens. L'Epître à Philémon offre de ces tours de phrases ingénieux, dans lesquels Paul se complait assez volontiers. Il semble bien visible, au v. 28, qu'il arrange sa pensée de façon à mettre l'Evangile sur le même pied que les mystères (1) et montre qu'il a aussi ses mystes, ses initiés, ses parfaits. Paul ne craint pas de se donner, lui et ses disciples, comme des sortes d'hiérophantes qui révèlent eux aussi des vérités secrètes à leurs mystes dans le télestérion. Ces passages sont à retenir.

Il est difficile, après les avoir pesés, de dire que l'Apôtre a ignoré ou feint d'ignorer les mystères. Si ces écrits comportaient une telle conséquence, ce serait alors un argument contre leur authenticité, car ils n'auraient aucune attache de pensées avec le milieu auquel ils auraient été destinés. Une lettre n'est pas un livre et garde quelque chose de la vie intime de ceux qu'elle met en rapport entre eux.

L'auteur de la Vulgate ne semble pas avoir saisi le sens de ces derniers versets quand il sépare Χριστὸς des mots, ἐν ὑμῖν, ce qui détruirait le parallélisme des deux locutions équivalentes : « la gloire du mystère parmi les gentils » et « le Christ en vous ». Cette coupure fausse le sens du verset tout entier. Certaines interprétations se rapprochent sensiblement de celles qui viennent d'être indiquées,

1. Sur le τέλειος ἄνθρωπος, voir Reitzsenstein, *Die hellenistiche Mysterien religionen*. Leipzig, 1910, p. 165.

celles qui, par exemple, font de la δόξα la gloire du royaume messianique, gloire que les néophytes n'ont encore qu'en espérance (1), ou encore, l'honneur de la κληρονομία (2). Moins proches du contexte sont celles qui y voient les effets éclatants de la prédication évangélique parmi les gentils, ou le passage, par la conversion, des ténèbres de la mort aux clartés de la vie, ou la manifestation de la sagesse et de la grâce divine, ou le rayonnement de l'âme chez des néophytes plongés auparavant dans la nuit et les ténèbres. Toutes ces dernières explications sont plutôt des accommodations.

« La présence du Christ parmi les gentils », et, en particulier, chez les Colossiens est le fruit de l'apostolat de Paul et de ses compagnons : c'est ce que vise le pluriel qui, au verset suivant, redevient singulier. Cet apostolat est comme indivis et a son centre d'action dans celui de Paul. Les deux versets qui terminent le chapitre, en résument le programme qui est de prêcher le Christ ; le but suprême, préparer les néophytes à paraître sans tache devant le Juge, le jour de la Parousie ; le moyen, l'exhortation et l'enseignement sous toutes ses formes ; l'objectif direct, rendre parfait, dans le Christ Jésus ; le mode d'action, un travail sans relâche, presque toujours la lutte contre toutes sortes d'obstacles, enfin, la confiance non dans ses propres forces, mais dans celles que donne le Christ avec richesse et abondance. Chacun de ces points mérite d'être médité. On sait, par Paul lui-même, comment il entend et comment il pratique sa gestion d'intendant (3). Il s'y donne tout entier et veut faire œuvre parfaite. Son ministère s'adresse à tous, sans distinction de race, de sexe ou de condition (4); il prend

1. Par le baptême Rom., VIII, 18, 21 ; II Cor., IV, 17.
2. A cause du v, 12 « τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί».
3. Οἰκονομία, Col., I, 25.
4. Ceci résulte de l'expression πάντα ἄνθρωπον, trois fois répétée et expliquée plus loin, III, 11.

toutes les formes (1) pour convaincre, instruire ; il ne néglige rien de ce qui peut servir à son but : amener ses auditeurs à la perfection morale, en vue du jugement de la Parousie. Pour accomplir sa tâche, il affronte toutes les fatigues et ne se laisse arrêter par aucun obstacle (2), persuadé d'être soutenu en tout par la force divine (3). Cette force éclate d'autant plus visiblement que Paul est prisonnier (4), car, malgré cela, son apostolat porte des fruits éclatants. La perfection morale, ici en question, est l'absence de toute faute et de toute souillure, l'absence de casier judiciaire (5), chez les néophytes, pour le jour des grandes assises par lesquelles le Christ inaugurera son royaume. Le mot τέλειος achève la comparaison avec les mystères et semble mis à cette intention. C'est une allusion à l'initiation et aux enseignements du télesterion par l'hiérophante (6).

Le dernier verset du chapitre résume les conditions dans lesquelles s'exerce le ministère de Paul, sans doute au moment où il écrit (7) : c'est dans la lutte (8) et à travers des

1. Νουθετοῦντες καὶ διδάσκοντες. Ces deux mots renferment les deux formes sous lesquelles se présentait la parole des apôtres : l'exhortation (παράκλησις) discours enflammé appelé aussi prophétie, et l'enseignement doctrinal (διδασκαλία). A cela, se réfèrent les deux charismes de la prophétie et de la didascalie (I Cor., XII, 28 ; XIV, 3).

2. Gal., IV, 11 ; I Cor., XII, 10.

3. Même doctrine, II Cor., I, 6 ; Gal., V, 6.

4. C'est le sens et l'intention du mot ἐν δυνάμει. Philipp., I, 12, 13.

5. Ailleurs, Paul emploie de préférence le mot ἀνέγκλητος, celui qu'on ne peut citer en justice, faute de griefs (I Cor., I, 18 ; Col., I, 22[e] ; I Tim., III, 10, Tit ; I, 6).

6. Τέλειος, dans le langage des mystères, désignait l'initié qui avait reçu le baptême de l'Esprit. Cfr. *Poimandres*, IV, 4 : ὅσον μὲν οὖν... ἐβαπτίσαντο τοῦ νοός, οὗτοι μετέσχον τῆς γνώσεως καὶ τέλειοι ἐγένοντο ἄνθρωποι τὸν νοων δεξάμενοι.

7. II, 1 ; IV, 12 ; Philipp., I, 30.

8. II Cor., IV, 7.

obstacles de tout genre. Pouvait-il en être autrement dans le milieu où il s'exerçait ? C'est ce qui, au dire de Paul, faisait précisément ressortir l'action de Dieu (1). Au second chapitre, l'Apôtre, passant du général au particulier, montre quelle part occupent dans ses soins et dans ses travaux, les Eglises de la vallée du Lycus. Il ne pense pas seulement aux communautés d'Asie qu'il a fondées, à Ephèse, par exemple, mais à celles qui doivent leur origine à quelqu'un de ses disciples. La lutte qu'il soutient pour elles est, à la vérité, toute intérieure (2). C'est une vive inquiétude pour leur foi, menacée par les mauvaises doctrines. Il enveloppe dans une commune sollicitude les centres chrétiens disséminés dans la vallée du Lycus. L'expression « ceux qui n'ont pas vu ma face » doit se rapporter sans doute aux néophytes de Hiérapolis. Les trois églises formaient un groupe à part (3), nettement distinct des Eglises d'Asie : elles étaient pour ainsi dire inséparables.

C'est à toutes les trois que pense l'Apôtre (4). Toutes trois, en effet, couraient le même danger : se laisser ébranler dans leur croyance, se diviser en sectes et, perdant de vue l'objet essentiel de la foi, s'égarer dans de vaines chimères. Ce qui augmentait le péril et le rendait plus grave, c'est que ces communautés n'avaient pas, pour se préserver de l'erreur, la présence de Paul ou de quelque Apôtre de marque. D'autre part, on pouvait craindre qu'elles n'attachassent pas assez de crédit à la parole écrite d'un inconnu. De là, le trouble de Paul à leur sujet. Sa prison, en l'empêchant d'accourir, devait être une dure épreuve

1. II Cor., xi, 27-28.
2. Dans le genre de II Cor., xi, 28.
3. iv, 13.
4. Ainsi s'explique qu'au lieu d'ὑμῶν, on lise αὐτῶν, qui se rapporte à ὅσοι. Les Colossiens sont donc compris parmi ceux qui n'ont pas vu Paul.

et augmentait sa sollicitude. Il essaie alors d'effectuer par lettre ce qu'il ferait étant présent. La Vulgate ne paraît pas avoir saisi pleinement ce second verset. Le mot « consoler » ne s'adapte pas au contexte et serait remplacé, avec avantage, par celui de consolider qu'il a aussi dans le grec (1) et qui répond mieux à la situation, mais elle est mieux inspirée en traduisant, « instruits » en charité fraternelle. La solidité dans la foi devait être, en effet, la grande préoccupation de Paul et ce qu'il essaie d'obtenir, en écrivant. Il y voit le moyen efficace (2), pour les fidèles, d'arriver à cette richesse de savoir (3), dont ils paraissent avoir été très avides et qu'exploitaient habilement les fauteurs de doctrines nouvelles. Pour l'Apôtre, le parallélisme de la phrase le prouve (4), le plus haut point d'intellectualité se trouve dans la connaissance approfondie du mystère de Dieu.

La difficulté est maintenant de préciser le sens des deux génitifs qui terminent le verset. Le premier veut sans doute rattacher le mystère, c'est-à-dire le plan de la Rédemption, à Dieu comme à son auteur, vu qu'il est sa pensée entière, le secret de ses volontés. Quant au second génitif, il y a lieu, pour l'expliquer, de tenir compte, aupa-

1. Παράκλησις a ces deux sens, en grec : celui de consolation ou d'affermissement.

2. Paul, dans un passage de l'Epître aux Philippiens, 1, 9, fait aussi dépendre le progrès de la connaissance religieuse, du progrès en charité. Peut-être, parce que par la totalisation des charismes répandus dans toute la communauté, prophétie, science, enseignement, etc., on obtiendrait une science plus parfaite du mystère.

3. Pour en marquer la perfection, l'auteur accumule à dessein des expressions indiquant toutes la connaissance portée au plus haut degré.

4. Εἰς πάντα... a pour pendant εἰς ἐπίγνωσιν... ; c'est le parallélisme synonymique.

ravant, des diverses leçons de manuscrits. La première (1), qui a τοῦ θεοῦ, lève toute difficulté, mais n'a pas un suffisant appui textuel. La seconde (2), τοῦ θεοῦ Χριστοῦ soit avec, soit sans virgule après θεοῦ, se prête à trois constructions différentes. On peut en effet faire de Χριστοῦ une simple apposition de θεοῦ, identifiant le Christ à Dieu, ou faire dépendre Χριστοῦ de θεοῦ ou enfin, le relier à μυστηρίου. La première et la troisième hypothèse ne sont pas sans inconvénients sérieux : la seconde, au contraire, semble mieux fondée. On objecte avec raison contre la première, que jamais (3) Paul ne fait du Christ un attribut de Dieu ; ce serait plutôt l'inverse qui paraîtrait plus plausible, si l'auteur ne maintenait une ligne de démarcation très nette entre Dieu et le Christ (4). Il y a aussi une difficulté grammaticale à faire de Χριστοῦ une apposition de μυστηρίου (5), et de dire que le Christ est personnellement le mystère de Dieu. Dans ce cas, il y aurait sans doute, pour expliquer le passage de l'abstrait au concret, la formule ὅ ἐστιν, comme dans d'autres endroits de l'Epître (6). Le sens serait alors que le Christ est lui-même le mystère de Dieu.

Mais on trouve d'autres définitions du « mystère » dans

1. D^b, P, 67**, 71, 80, 116, adoptée par Griesbach, Tischendorf (2e éd.), Olshausen, de Wette, Alford.

2. *Codex* BB. Elle est suivie par saint Hilaire (*De Trin.*, IX, 62 : « in cognitionem sacramenti Dei Christi » qui ajoute « Deus Christus sacramentum est ». Lachmann, Trégelles et Lightfoot ne placent pas de virgule après θεὸς. Tischendorf (8e édit.), Meyer, Soden lisent avec une virgule. D'après Renan (*Antéchrist*, p. 79, en note), la vraie leçon est complètement incertaine, ce qui empêche qu'on puisse raisonner dessus.

3. Même Rom., IX, 5 ; Eph., 5, V ; Tit., II, 13.

4. I, 15 ; II, 9.

5. Ellicott, Lightfoot.

6. Col., I, 24, 27 ; I Cor. III, 11.

deux autres passages du même écrit (1). Le Christ est plutôt, d'après les idées de Paul ici exprimées, l'objet principal et de le révélateur de ce mystère et Paul l'hiérophante de ce mystère lui, qui ne sait autre chose dit-il, que la science du Christ Jésus (2). Aussi nombre d'exégètes modernes (3) disent que le génitif Χριστοῦ signifie plutôt la dépendance : le Christ qui appartient à Dieu, qui le fait connaître et qui le représente, ce qu'exprime la formule liturgique ὁ θεὸς καὶ πατὴρ I. X. ou ὁ θεὸς τοῦ Χριστοῦ ἡμῶν Ἰ. X. (4), si souvent usitée par l'Apôtre dans ses Epîtres. Ici l'addition « du Christ » aurait pour but d'insinuer aux Colossiens que le vrai mystère à connaître est celui du « Dieu du Christ », de celui qui est le « Père du Christ », peut-être par opposition au Dieu des puissances célestes (5), et que c'est par le Christ qu'on y arrive. Connaître le Christ serait donc le vrai moyen d'arriver à connaître le mystère de Dieu, c'est-à-dire son plan de gouvernement. Sans prendre ces voies quelque peu détournées, il est peut-être plus naturel de penser que le génitif τοῦ Χριστοῦ parallélise avec le génitif τοῦ θεοῦ, et n'est qu'une précision pour attirer l'attention vers l'objet de la plus haute spéculation et la concrétiser dans ce qui faisait la théorie de la prédication évangélique. La gnose phrygienne tentait d'égarer les esprits dans des séries d'anges; Paul les ramène à un objectif plus pratique, la connaissance du Christ. Il serait donc préférable de relier directement le génitif τοῦ Χριστοῦ à ἐπίγνωσιν. La connaissance du mystère de Dieu a, de la sorte, pour équivalent logique, la connaissance du Christ. Le

1. D'après Col., I, 27, le μυστήριον c'est « *le Christ parmi les gentils* », et v, 3, μυστήριον τοῦ Χριστοῦ, c'est l'*évangile*.
2. Philipp. III, 8.
3. Meyer, Soden, etc.
4. Eph. I, 17.
5. אלהי צבאות (Klöpper).

parallélisme semble donc, une fois de plus, fournir la meilleure solution. Inutile de s'arrêter aux autres leçons (1) de manuscrits qui sont des variantes peu importantes des deux versions qui viennent d'être examinées.

Ce qui est le plus important, c'est de savoir s'il faut rapporter le relatif (2) par lequel débute le verset suivant, au mot « Christ » qui le précède immédiatement ou au mot « mystère »? Les opinions sont partagées (3). Tout compte fait, il semble préférable de retenir la seconde interprétation. L'idée principale sur laquelle l'Apôtre semble vouloir attirer l'attention est celle du mystère, mot qui s'accommode mieux, d'autre part, de l'attribut ἀπόκρυφοι, et qui se prête plus naturellement que le Christ, à la métaphore du « trésor ». On conçoit mieux aussi qu'on qualifie de sagesse et de science, le plan de Dieu. Au reste, la description du « mystère » cadre avec celle qui a été donnée plus haut (4), en notant toutefois, que là, le mystère n'était pas encore révélé aux saints et qu'on ne pouvait même en soupçonner l'existence (5), alors qu'ici il a été manifesté, il est contenu dans l'Evangile que prêchent les Apôtres, mais il renferme des trésors cachés de sagesse et de science, de sorte que pour le pénétrer, il faut avoir

1. Celle de D' (τοῦ θεοῦ, ὅ ἐστιν Χριστός Dei quod est Christus), suivie par saint Augustin, *De Trinit.*, XIII, 24; τοῦ θεοῦ πατρὸς Χριστοῦ (ℵ***, A, C, 4, Vulg. in Cod. Amiat. Fuld.); τοῦ θεοῦ καὶ πατρὸς τοῦ Χριστοῦ (ℵ^c); τοῦ θεοῦ πατρος καὶ τοῦ Χριστοῦ (Syr. Pesh.); θεοῦ καὶ πατρὸς καὶ τοῦ Χριστοῦ (D³, K, L.).

2. Ἐν ᾧ, v. 3.

3. Parmi les modernes, Meyer, Soden, de Wette, Abbott, relient ἐν ᾧ à μυστήριον; Ellicott, Lightfoot continuent, avec les anciens commentateurs, à le rapporter à Χριστὸς.

4. Col., I, 26 et II, 2 (εἰς πάντα πλοῦτον τῆς πληροφορίας τῆς συνέσεως).

5. Ἀποκεκρυμμένοι indique l'état antérieur du mystère, avant la révélation; ἀπόκρυφοι se rapporte à la nature du mystère insondable.

l'Esprit de Dieu (1). A de vides spéculations, il était juste d'opposer un objet autrement plus sublime, d'étude et de savante réflexion. Le plan de la Providence réalisait, à cet égard, tout ce qu'on pouvait imaginer, étant une œuvre consommée de sagesse (2). Le verbe εἰσίν ne doit pas être rattaché à l'attribut ἀπόκρυφοι dont il est trop éloigné : il forme lui-même un sens complet. C'est au mot « trésors » que convient le qualificatif « cachés » (3). Paul aura sans doute emprunté son image à divers textes de l'Ancien Testament, qu'il aura fondus ensemble (4).

Quelle différence établit-il entre la sagesse et la science ? Plusieurs pensent qu'il attache à la première, le sens pratique d'habileté, et à la seconde, le sens de connaissance pure (5) ; certains, une simple différence de degré ; d'autres, une différence d'objet (6) ; d'autres enfin, la distinction qui sépare l'intuition du raisonnement (7). En réalité, ces deux mots n'ont pas dans le vocabulaire de l'Apôtre, de sens strictement technique mais plutôt des sens multiples, suivant les divers contextes

1. I Cor., II, 7-10.
2. Rom., XI, 33. Noter l'image βάθος.
3. Saint Chrysostome, qui rapporte au Christ cet adjectif, l'explique ainsi : « Quo verbo innuitur quod pretiosum et magnificum est in Christo non prominere, aut protinus in oculos incurrere hominum carnalium, sed ita latere ut conspiciatur tantummodo ab illis quibus Deus dedit aquilinos, id est, spirituales ad videndum. »
4. Isaïe, XLV, 3 : δώσω σοι θησχυροὺς ἀποχρύφους ; I Macch., I, 23 : ἔλαβε τοὺς θησαυροὺς τούς ἀποκρύφους, combinés avec Prov., II, 3 ; Ecclésiastique, I, 22 (25) ; Sap., VII, 14. Les gnostiques employaient ce mot pour désigner les écrits ésotériques. Cf. Lightfoot.
5. Aristote, *Eth. Nic.*, I, I, oppose γνῶσις à πρᾶξις.
6. Comme entre la science et la philosophie.
7. Pour saint Augustin, σοφία « intellectualis cognitio aeternarum rerum » ; γνῶσις, « rationalis temporalium ». *De Trinit.*, XII, 20-25.

où on les rencontre. Ici, les deux mots vont en se renforçant (1) plutôt qu'en s'opposant, dans le but d'indiquer une connaissance parfaite, d'ordre supérieur, une haute philosophie.

Le verset 4 commence à préciser le motif des inquiétudes dont l'Apôtre fait la confidence, dès les premiers mots du chapitre. Il explique pourquoi il prend la plume. On a cherché à surprendre la bonne foi des néophytes et leur zèle pour la perfection. A l'aide d'habiles sophismes, on essaie de substituer ou peut-être d'ajouter à l'Évangile que leur a prêché Épaphras, un ensemble de doctrines et de pratiques que Paul dit être selon les « *éléments de ce monde* » (2). Les Phrygiens, en cela essentiellement Grecs, étaient faciles à séduire par des théories nouvelles, du moment qu'on les exposait avec une certaine éloquence. Mais Paul veille. Retenu loin de ses chers néophytes, il leur assure, pour les réconforter, qu'il est en esprit avec eux (3), prêt à les défendre contre toute influence mauvaise. En pareille occasion, il avait tenu aux Corinthiens le même langage. Il s'était représenté comme survenant soudain dans leur assemblée, et retranchant l'incestueux de la société des fidèles (4).

Ici, il aime à se croire comme réellement présent à Colosses, admirant avec joie la belle tenue et l'inébranlable solidité de leur foi, deux termes militaires (5) qui se présentaient d'eux-mêmes à l'esprit d'un prisonnier, écrivant du camp prétorien. Le mot d'ordre de Paul à ses fidèles, c'est de s'en tenir immuablement, comme doctrine et

1. Calvin : « duplicatio ad augendum valet ».
2. Στοιχεῖα τοῦ κόσμου, II, 8.
3. Σὺν ὑμῖν ajoute une nuance d'intimité à ἐν ὑμῖν.
4. I Cor., v, 3-5.
5. Τάξις, l'ordre, l'alignement des troupes, leur belle tenue, Xénophon, *Anab.*, I, II, 18 ; Plut., *Vit. Pyrrh.*, 16 ; στερέωμα, leur solidité, leur résistance à toute épreuve. I Macch., IX, 14.

comme règle de vie (1), à l'Evangile qu'on leur a prêché, évangile qui se résume (2) tout entier dans cette simple formule dogmatique: Jésus est le Christ (3), le Messie; Jésus est le Seigneur. Cette fermeté aux enseignements reçus, revêt diverses images; deux d'entre elles insinuent que le Christ est la pierre d'angle (4) à laquelle il faut se river, la troisième, qu'il est la racine (5) dont on doit tirer le suc vital, et avec laquelle il faut rester en communication. De là naîtra une richesse de vie chrétienne, de fruits de salut, qui provoqueront dans l'âme du fidèle, un hymne sans fin de reconnaissance et d'action de grâces. On notera la profonde analogie de ce passage avec ce que Paul dit de son enseignement, dans la première Epître aux Corinthiens (6). Il y avait sans doute une certaine similitude entre ce qui se passait à Colosses et ce qui était arrivé à Corinthe, avec la prédication d'Apollos. Des deux côtés, on voulait bâtir plus ou moins en dehors du Christ. Paul ne veut pas plus à Colosses qu'à Corinthe de ces faux alliages, de ces syncrétismes dangereux qui atteignaient,

1. Περιπατεῖτε ἐν αὐτῷ correspond à ὁδοί ἐν χῷ (I Cor., IV, 17), εἶναι, ἐν Χῷ (II Cor., V, 17; I Cor., 13 o), ζῆν ἐν χῷ (Rom., VI, 11; VIII, 3). C'est la vie en union avec le Christ, expliquée plus haut, I, 10-12.

2. I Cor., XII, 3; Philipp., II, 11.

3. Du fait que τὸν Κύριον est placé après 'Ιησοῦν, au lieu de l'expression habituelle τὸν Κύριον 'Ιησοῦν, on infère que l'auteur a voulu préciser les deux aspects sous lesquels le véritable enseignement évangélique présentait le Christ: comme étant concrétisé dans la personne historique de Jésus de Nazareth, et comme établi, par Dieu, Seigneur de toutes choses. Cf. Harnack, *Das Wesen des Christ.*, p. 80.

4. A cela se réfèrent les deux métaphores ἐποικοδούμενοι et βεβαιούμενοι.

5. 'Εῤῥιζωμένοι, I Cor., III, 6.

6. Les deux métaphores de l'édifice et de la plante se trouvent réunies sous la plume de Paul, quand il parle de sa prédication à Corinthe. I Cor., II, 8; III, 17.

au fond, la personne du Christ telle que les Apôtres l'avaient décrite. On voulait édifier un corps de doctrine où il n'avait pas toute la place et dont il n'était plus le centre.

3° **La cosmologie « selon les éléments »** (II, 8-23).

« *8 Veillez à ce que nul* (1) *ne vienne* (2) *vous capturer* (3) *avec de la philosophie et une*(4)*vaine sophistique* (5), *issues de la tradition des hommes* (6), *conformes aux éléments du monde et non au Christ. 9 Car c'est en lui qu'habite corporellement toute la plénitude de la Divinité, 10 en lui vous jouissez de cette plénitude* (7); *il est* (8) *le chef de toute Principauté et de toute Puissance. 11 En lui aussi vous avez été circoncis* (9) *d'une circoncision qui n'est pas*

1. Τις avec participe et article, met en relief spécial l'agent et l'action. Peut-être l'Apôtre a-t-il spécialement en vue quelque personnage important, qu'il ne veut pas autrement désigner. Gal., I, 7.

2. Le futur ἔσται avertit de l'imminence du danger : il n'est pas imaginaire, mais peut, à bref délai, se réaliser.

3. Συλαγογεῖν a quelque chose de plus énergique que le *decipiat* de la Vulgate ; c'est prendre dans ses filets, ravir comme une proie. Ce mot ne se lit qu'ici dans le N. T., il est de la basse grécité. Héliodore, *Aeth.*, x, 35 : ὁ τὴν ἐμὴν θυγάτερα συλαγογήτας.

4. L'absence d'article sert à montrer que ce qui suit n'est qu'une qualification de « la philosophie » contre laquelle l'auteur met en garde les Colossiens.

5. Ceci correspond à πιθανολογία, v. 4 ; ce que Platon appelle κενεαγορία. Plutarque κενολογία. C'est exactement le contraire de λόγος τῆς ἀληθείας, I, 5 et σοφία κ. γνῶσις, II, 3.

6. Même sens défavorable que Gal., I, I, 11.

7. Le participe πεπληρωμένοι correspond au πλήρωμα du verset précédent. Mais le neutre prête à une confusion d'images. Le masculin est préférable.

8. Quelques manuscrits ont ὅ ἐστιν qui se rapporterait à πλήρωμα.

9. Les aoristes reportent les lecteurs au temps où ils sont entrés dans l'Eglise par le baptême.

de main d'homme (1), *et vous avez dépouillé votre chair corporelle* (2), *par la circoncision du Christ* (3) *; 12 vous avez été ensevelis* (4) *avec lui dans le baptême* (5) *; avec lui* (6) *aussi* (7), *vous êtes ressuscités par la foi* (8) *et la puissance de Dieu* (9) *qui l'a ressuscité, lui, d'entre les morts. 13 Vous* (10) *étiez morts par vos péchés et votre incirconcision corporelle* (11) *; il* (12) *vous a fait revivre avec*

1. La circoncision spirituelle. Rom., II, 28; Philipp., III, 8.

2. Τῆς σαρκός est le génitif de matière, de substance comme I, 22. L'auteur insiste sur cette particularité parce que la chair, dans sa théologie, est le siège du péché. Rom., VII, 23, 25 ; VIII, 8, 9. Quelques manuscrits mettent après σώματος les mots τῶν ἁμαρτιῶν qui doivent être une simple glose.

3. C'est un génitif d'auteur, comme le prouve le contexte, ἐν ᾧ καὶ περιετμ.

4. Même image, Rom., VI, 3, 4, inspirée par l'immersion du néophyte dans les eaux baptismales. Ce participe se relie au verbe περιετμήθητε : la nouvelle circoncision, c'est donc le baptême.

5. Quelques manuscrits lisent βαπτισμα au lieu de βαπτίσματι. Le premier désigne plus spécialement l'acte caractéristique du baptême, celui de plonger dans l'eau ; le second, le rite en entier.

6. Associés à la sépulture du Christ, [ensevelis en lui, nous devons aussi ressusciter avec lui. La solidarité dans le premier acte implique la solidarité dans le second. Gal., III, 27.

7. 'Εν ᾧ καί, le parallélisme le suggère, se rapporte au Christ (saint Chrysostome), non au baptême (Bèze, Estius, de Wette, Bleek).

8. Moyen subjectif de s'approprier la Rédemption et la vie nouvelle.

9. Le génitif τῆς ἐνεργείας venant après πίστις est un génitif d'objet (Marc, XI, 22 ; Act., III, 16 ; Rom., III, 22) : Paul assigne comme objet spirituel à la foi, la Résurrection du Christ, opérée par la Vertu Divine (Rom., IV, 24 ; VI, 8 ; X, 9).

10. Le contexte montre que l'Apôtre s'adresse plus particulièrement à la partie de la communauté qui venait de la gentilité.

11. L'ἀκροβυστία doit se prendre à la lettre comme rappelant aux lecteurs qu'ils ont été païens : c'est aussi un symbole, celui de leur état d'éloignement par rapport à Dieu : ils lui étaient étrangers, et comme tels, n'appartenaient pas au peuple de Dieu.

12. Le sujet est plutôt Dieu que le Christ, tant au point de vue

lui (1), *vous remettant* (2) *tous vos* (3) *péchés.* *14 Il a détruit* (4) *et annulé, en le clouant à la croix, le billet de la dette* (5) *que la Loi, avec ses ordonnances* (6), *avait écrit contre nous* (7). *15 Il a dépouillé* (8) *les Principautés et les Puissances* (9) *et les a hardiment* (10) *livrées en spec-*

grammatical qu'en raison de l'habitude qu'a Paul d'attribuer au Dieu Père, tous les actes du processus rédempteur.

1. Avec le Christ.

2. Χαρισάμενος se dit d'une faveur accordée : il implique que le pardon est une pure grâce de la part de Dieu, sans aucun mérite de notre part. Le participe aoriste indique que cette rémission des fautes précède la résurrection dans le Christ, c'est-à-dire la vie nouvelle en lui.

3. Quelques manuscrits remplacent ἡμῖν par ὑμῖν. La première leçon paraît la bonne. L'Apôtre passe souvent de la seconde personne à la première. Il a voulu insinuer que Juifs et gentils ont également participé à la Rédemption. Cfr. I, 10-13 ; III, 3,4 ; Eph., II, 2, 3, 13, 14 ; IV, 31, 32 ; V, 2. Si χαρισάμενος n'était pas antérieur à συνεζωοποίησεν, Paul aurait gardé ὑμῖν.

4. 'Εξαλείψας a lieu simultanément avec χαρισάμενος qui est une expression parallèle : c'est la mise à exécution. Le sujet est toujours Dieu, non le Christ.

5. En droit romain, Polyb., 30, 8, 4 ; Dion. Hal., 5, 8, χειρόγραφον (on le trouve encore Tob., V, 3 ; IX, 5) est la reconnaissance écrite d'une dette (Collinet, *Etudes hist. sur le droit de Justinien*, t. I, Paris, 1912, p. 80). Les rabbins employaient aussi ce mot.

6. Τοῖς δόγμασιν se relie à χειρόγραφον, c'est un datif instrumental. Le mot δόγμα traduit le mot hébreu מצוות, qui se disait des prescriptions de la loi. III Macch., I, 3 ; Philon, *Leg. all.*, 16 ; Josèphe, *Ant.*, XV, V, 2. Cfr. II, 20.

7. La Loi faisait surabonder le péché, d'après ce que Paul a expliqué ailleurs. Rom., VII, 7-23.

8. 'Απεκδυσμενος, en terme de guerre, c'est enlever ses armes à l'ennemi vaincu, signe d'une victoire complète. Ce participe a le même sujet ; il complète et résume les participes qui précèdent χαρισάμενος, ἐξαλείψας.

9. Ces deux mots englobent les chefs du royaume de ténèbres, qui sont hostiles au Christ. I Cor., II, 6 ; XV, 24.

10. Plutôt qu' « ouvertement », sens que lui donnent plusieurs commentateurs en s'autorisant de Jean, VII, 4 ; XI, 54.

tacle (1), *en triomphant d'elles* (2) *dans le Christ* (3). *16 Ainsi donc* (4) *que nul* (5) *ne vous critique* (6) *à propos du manger* (7) *et du boire, au sujet* (8) *des fêtes, des néoménies ou des sabbats* (9) : *17 Tout cela c'est l'ombre* (10) *de l'avenir, de cet avenir dont la réalisation est par le Christ. 18 Que nul ne vous condamne parmi ceux qui prennent plaisir* (11)

1. Ἐδειγμάτισεν, mot très rare dans la Bible, Matth., I, 19, signifie littéralement « promulguer » ; ici, comme sens dérivé, il se dit d'une exhibition en public.

2. Littéralement, d'eux. Le masculin αὐτούς personnifie mieux les ἀρχαὶ καὶ ἐξ. Il se peut que l'auteur ait dans l'idée le mot ἀγγέλους (Haupt, Lightfoot, Weiss).

3. Dans le texte, ἐν αὐτῷ. Quelques auteurs rapportent ἐν αὐτῷ au Christ ; d'autres, à la croix, d'autres, au billet de la dette. Les Grecs, d'après Origène, lisaient ἐν τῷ ξύλῳ, « In ligno crucis ». C'est peut-être la meilleure interprétation. Le parallélisme ferait cependant plutôt pencher vers le premier sens, le Christ (Klöpper, Ewald, Dibelius).

4. La particule οὖν conclut de l'abrogation de la Loi mosaïque à celle de toutes les autres lois.

5. Μήτις laisse peut-être entendre que l'auteur a des noms en vue.

6. En bien ou en mal.

7. Dans le texte ἐν βρώσει, l'action de manger (I Cor., VIII, 4 ; II Cor., IX, 10), non le mot lui-même qui se dit βρῶμα (I Cor., VI, 13 ; VIII, 8 ; X, 3). Même remarque à propos de πόσις (action de boire) et πόμα (boisson). Rom., XIV, 7.

8. Ἐν μέρει, par rapport à II Cor., III, 10 ; IX, 3 ; Philon, *Quod det. potiori insid. soleat*, 5, p. 192 M.

9. Cette nomenclature correspond aux trois sortes de fêtes : annuelles, mensuelles, hebdomadaires. I Chron., XVIII, 31 ; II Chr., II, 4 ; XXXI, 3., Gal., IV, 10.

10. Σκία et σῶμα se lisent, avec le même sens, dans Philon, *De confus. linguar* ; 190 : Josèphe, *De bell. jud.*, II, II, 5. Le corps n'est pas le Christ, mais « ce qui devait venir » avec lui, c'est-à-dire, l'économie messianique.

11. Toutes les conjectures qu'on propose pour expliquer θέλων, soit en lisant θέλων ou encore ἐλγθών, ne semblent pas satisfaisantes. Mieux vaut, après tout, conserver θέλων, mais avec le sens hébreu correspondant חָפֵעְב « se délecter dans » (I Sam.,

dans une fausse humilité (1) *et dans le culte des anges, qui s'enorgueillissent* (2) *de leurs visions* (3), *enflés par le vain orgueil de la chair* (4). *19 Ces gens-là n'adhèrent* (5) *pas à la tête* (6), *à laquelle tout le corps est*

xviii ; 22 ; II Sam., xv, 26 ; I Rois, x, 9 ; II Chron., ix, 8 ; Ps. cxi, 1 ; cxlvii, 10 ; Marc., xii, 38 ; Matth., xxiii, 5 surtout Ps., cxi, 1 ; cxlvi, 10 et dans le *Testament* des XII *Patriarches*, Aser, 2 : ἐάν οὖν ἡ ψυχὴ θέλῃ ἐν καλῷ, πᾶσα πρᾶξις αὐτῆς ἐστιν ἐν δικαιοσύνῃ, κἄν ἁμάρτῃ, εὐθυς μετανοεῖ.

1. Vu le rôle de vaincus que vient d'être assigné aux « anges-éléments », v. 15, ce culte pose à faux.

2. 'Εμϐατεύειν, littéralement pénétrer, entrer, être initié. Ce mot paraît avoir fait partie de la terminologie des mystères. Cfr. Dittenberger, *Or. inscr.*, II, 530, 13.

3. Certains manuscrits, et non des moindres (ℵ*** ABD*** etc.) n'ont pas la négation μή, ce qui donne un sens diamétralement opposé. De là certaines interprétations des Pères : Tertullien (*Cont. Marc*, v, 19) : « ex visionibus angelicis » ; Origène, *In Cant.*, iii, p. 63 : « in his quae videt » ; Ambrosiaster : « inflantur motum pervidentes stellarum, quas angelos vocat ». Au contraire, Origène (version latine) (*in Rom.*, ix, 42 et *Contra Celsum*), saint Ambroise, Pélage, saint Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Théodoret, saint Jean Damascène, maintiennent la négation μή. A noter qu'aucun manuscrit antérieur au ixe siècle (à part C qui porte οὐ) ne lit μή. Saint Jérôme et saint Augustin l'adoptent. Mais saint Jérôme remarque que les deux leçons existent dans les manuscrits : « utrumque habetur in Graeco ». Nombre de modernes (Tischendorf, Trégelles, Wescott, Hort, Meyer, Soden, Lightfoot, Dibelius) préfèrent celle qui omet la négation.

4. Εἰκῆ doit se relier à φυσιούμενος, non au participe ἐμϐατεύων, comme le pensent certains auteurs (Conybeare, de Wette). Paul, en effet (Rom., xiii, 4 ; I Cor., xv, 2 ; Gal., iv, 11) a l'habitude de le mettre avant le mot qu'il qualifie, il peut alors signifier, ou sans utilité ou sans raison. C'est ce second sens qui s'impose ici. Il ne manque pas d'ironie dans le contraste entre ταπεινοφροσύνη et φυσιούμενος. Dire que le νοῦς sous l'influence et la dépendance de la σάρξ est une nouvelle pointe d'ironie contre ces pseudo-intellectuels.

5. Laissant le Christ-plérôme pour s'attacher au plérôme des éons. Sur le sens de κρατεῖν avec l'accusatif (Cant., iii, 4 ; Marc., vii, 3, 4, 8 ; Act., ii, 24 ; iii, 11 ; II Thess., ii, 15).

6. 'Εντάλματα se réfère à la pratique, διδασκαλίας, à la théorie,

relié par un système de ligaments et de jointures, et qui en tire sa cohésion et sa croissance, la croissance selon Dieu.
20 Si vous êtes morts avec le Christ aux éléments du monde, pourquoi, comme si vous viviez dans le monde, vous laissez-vous donner ces préceptes : *21 « Ne prenez pas ! Ne goûtez pas ! Ne touchez même pas* *22 toutes ces choses périssables qui passent dans le moment même où l'on s'en sert. » Ce sont là des préceptes et des enseignements humains,* *22 qui ont, il est vrai, l'air d'être sagesse avec leur système de culte volontaire* (1), *d'abaissement de l'esprit* (2) *et d'austérité corporelle, mais qui, au fond n'ont rien d'honorable et ne tendent, en réalité, qu'à l'assouvissement de la chair* (3). »

1° *Exposition*

Les brèves indications de l'Epître, pour décrire le système religieux qui mettait en péril la foi des néophytes de Phrygie, se concentrait autour d'une formule dont le sens a échappé à la plupart des commentateurs et que la philologie et l'histoire des religions commencent à éclaircir (4). Les récentes études sur les cultes et les mystères de l'Orient, sur l'astrologie et la magie, sur la gnose juive et la gnose païenne, sur le syncrétisme philosophico-religieux de l'époque hellénistique et de l'époque gréco-romaine donnent

1. Ἐθελοθρησκείᾳ, culte qu'on s'impose à soi-même, en dehors de la révélation et des volontés de Dieu qui, dans le cas présent, est seul compétent pour dire la manière dont il veut être honoré.

2. Divers manuscrits (G, d, e, f, g, Vulg. Syr. Harcl., Hil.) ajoutent, en effet, τοῦ νοός ce qui fait contraste avec σώματος.

3. Sagina carnalis sensus traditio humana est (saint Hilaire).

4. Voir H. Diels, *Elementum*, Leipzig 1899 ; Dibelius, *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, Gœttingen, 1909 ; Bousset, *Haupt probleme der Gnosis*, Göttingue, 1907, p. 223 et suiv.

plus de facilité pour saisir le mot de l'énigme. L'explication courante qui présentait ces éléments comme une simple périphrase désignant le calendrier juif avec ses rites et ses fêtes religieuses, ne saurait plus guère suffire. On sent que derrière ce mot il y a plus et autre chose que des observances mosaïques : l'ascétisme rigoureux et le culte des anges dont il est parlé plus loin dépassent l'éthique et la liturgie juives.

Ce judaïsme, en tout cas, n'est pas celui de la Palestine ni celui de la Bible. Il s'y est mêlé des éléments étrangers. Si Paul eût voulu parler *du mosaïsme*, il n'eut pas pris ce détour. L'expression *selon les éléments* semble bien une locution technique empruntée au vocabulaire courant.

C'est à la philologie de préciser le sens que l'époque et le milieu demandent. Et, en effet, le mot στοιχεῖα a toute une histoire ; il appartient à la fois à la science, à la philosophie, aux religions. Il n'y a pas à se perdre dans les significations dérivées et dans les métaphores fantaisistes. Tout le contexte exige l'interprétation obvie et littérale. Paul a en vue des choses ou des personnes qui sont réelles et concrètes, des parties du cosmos, des objets de culte. Quand on s'appuie sur le parallélisme (1) pour faire de ces éléments, un synonyme de religion rudimentaire et de culte charnel, on méconnaît la teneur du contexte. On ne saisit que l'étymologie. Paul vise quelque chose de plus précis. Il est plus au courant qu'on ne pense des divers sens des mots. Sans être un philosophe de profession, il connaît assez la Koinê pour saisir la valeur courante des termes dont il se sert.

Le mot στοιχεῖα, dans la cosmologie stoïcienne du temps (2)

1. *Hébr*, v, 12 ; Platon, *Leg*. VII ; Xénophon, *Comment.*, II, I, 1.,

2. Varron, influencé par les idées et le langage de Posidonius emploie στοιχεῖα avec ces deux sens, sens physique et sens théologique.

avait un double sens qui ne lui a pas échappé : D'abord le sens physique par lequel il désignait, soit les parties principales du cosmos, soit les corps primitifs qui, depuis Empédocle, étaient considérés comme le principe constitutif de tous les corps : l'eau, l'air, la terre, le feu.

A ce premier sens s'en était superposé un second, dès la période hellénistique (1) ; sous l'influence de l'astrologie, ces éléments étaient devenus les esprits astraux, dieux ou démons que la religion chaldéenne adorait et dont elle faisait dépendre tout le reste du cosmos, y compris l'homme lui-même. Ce sens théologique était venu s'adjoindre, dans la terminologie stoïcienne, au sens physique et tous deux formaient, dans la gnose juive ou païenne, une seule et même signification devenue indivise. Il n'y a donc pas à les opposer l'un à l'autre.

La philosophie syncrétiste avait réuni ces deux idées l'une scientifique, l'autre mythologique et les mystères s'en étaient emparés. On ne doit pas oublier que, jusqu'à nos temps modernes, la science positive a plus ou moins été subordonnée à la mystique, l'astronomie à l'astrologie, la chimie et la physique à l'alchimie, la cosmologie à la théologie.

Cette association était aussi dans l'esprit de Paul.

A cette époque la conception théologique dominait la notion de science. Le stoïcisme y avait aidé en faisant fusionner la théologie avec la *physique*, ou, plus exactement, la cosmologie. L'idée religieuse passait en première ligne. La gnose, qu'on ne l'oublie pas, a été liée à ce mouvement scientifique, tel qu'il pouvait se produire à une époque où le mysticisme submerge la raison. C'est un

1. Diels descend jusqu'au début de l'ère chrétienne mais, en réalité, ce changement est une conséquence de la diffusion de l'astrologie et de la magie, donc deux siècles avant l'ère chrétienne.

effort d'explication scientifique du système du monde, mais où le mythe tient encore une trop grande place.

Par « éléments », l'Apôtre entend d'abord, on pourrait même dire, presque exclusivement, les esprits astraux. On s'explique maintenant qu'il les place en face du Christ, comme personnes à personne et qu'il en fasse des objets de culte. S'il les identifie avec les anges, c'est que la gnose juive, pour se rapprocher le plus possible de ses croyances traditionnelles, remplaçait les dieux chaldéens ou les démons du stoïcisme par des équivalents qui sauvegardaient, du moins en apparence, le dogme monothéiste.

La religion des anges faisait pendant à la religion des astres.

On a ici un exemple de la manière dont la gnose juive mêlait des doctrines et des pratiques païennes à son dogme, à son éthique et à sa liturgie (1). Ce culte des anges, quelle qu'ait été la forme qu'il ait revêtue parmi eux, posait sur un système d'idées à base astrologique et ne se comprend que par lui. Ce faisant, les Juifs suivaient, dans la mesure où cela leur était possible, les courants de l'époque. Ils n'ont donc pas échappé au syncrétisme philosophique et religieux qui dès le IIe siècle avant l'ère chrétienne envahit tout. Au fond, la théorie des anges rendait service. Elle leur permettait d'être polythéistes sans l'être. Anges et démons faisaient des équivalents des dieux subalternes et Iahvé gardait le rang suprême. Ceci leur offrait l'avantage d'embrasser les systèmes philosophiques et même mythiques des peuples au milieu desquels ils étaient disséminés.

1. Même sur le terrain juif, il y a eu sous le couvert des anges, une personnification mythologique des éléments qui s'éloignait de l'orthodoxie courante. Cfr. Freudenthal, *Hellen. Stud.*, t. 1, p. 71, qui allègue, à l'appui, des passages du Talmud, *Ber. Rab.*, 3 — Philon, *De fug. et cred.*, 114 ; *Schem. Rab.*, c. 15, avec la cosmogonie de l'eau, de l'air, du feu et de la terre.

Il se peut même que la gnose judéo-phrygienne n'ait pas eu à substituer, par un procédé théologique, les anges aux dieux astraux. L'idée des anges n'était pas le monopole d'Israël. Outre qu'elle semble avoir fait partie du paganisme sémitique, elle se développait alors dans différents milieux. La religion syrienne leur faisait une place dans son culte. Ce point paraît bien établi par diverses inscriptions de Stratonicée (1), en Carie, de Rhénée, près de Délos (2) et le Jupiter-Angelus d'Ostie adoré par les Syriens. Les troupes syriennes transportent ce culte d'anges dans les provinces de l'Empire, en Mésie, par exemple. C'est sous cette influence sémitique, et sans doute par l'intermédiaire du syrien Posidonius, que l'angélologie fait irruption dans la philosophie grecque elle-même, quand les cultes orientaux commencent leur propagande vers l'Occident. Les Grecs identifièrent d'abord les anges avec les démons (3), plus tard ils leur firent place entre les dieux et les démons, en firent des serviteurs des dieux et des êtres supérieurs aux démons.

Il était réservé à la spéculation néoplatonicienne de donner à cette partie de la mythologie grecque ainsi modifiée, les plus grands développements (4).

D'après Cumont (5) les mystères de Mithra, parallèlement aux cultes syriens, propageaient, à leur tour, la dévotion des anges dans les provinces romaines, bien que

1. On y lit ces mots : Διὶ ὑψίστῳ καὶ θεῷ ἀγγέλῳ et Διὶ ὑψίστῳ καὶ αγαθῷ ἀγγελῷ.

2. On en appelle, pour punir le meurtre de victimes innocentes au Seigneur qui voit tout et aux anges de Dieu.

3. Labéon fait synonymiser anges avec démons.

4. Chez Porphyre, Iamblique et Proclus, chaque dieu a des chœurs d'anges et de démons. Les dieux suprasensibles prennent, pour apparaître, la forme d'anges.

5. *Revue de l'histoire des religions*, année 1915, t. II, p. 159 et suiv.

jusqu à ce jour on n'ait découvert aucune dédicace aux ἄγγελοί dans les nombreux mithréums mis au jour. Les anges apparaissent même dans les mystères de Sabazios comme le prouvent les peintures qui décorent le tombeau d'un prêtre du dieu phrygien, dans les catacombes de Saint-Prétextat, à Rome. En Egypte, la littérature hermétique oppose les bons anges aux démons ou mauvais anges. L'astrologie et la magie s'en emparèrent à leur tour. On confondit les anges avec les dieux astraux auxquels l'astrolâtrie orientale attribuait un pouvoir despotique sur tous les phénomènes et les événements du monde sublunaire. Les planètes, en particulier, furent mises en rapport avec les sept archanges (1). Les papyrus magiques mentionnent souvent les anges sidéraux (2). Il était naturel que la magie, plus encore que l'astrologie, tirât partie de ces êtres intermédiaires par lesquels les dieux exerçaient leur pouvoir. Les recueils de magie faisaient surtout état de la connaissance des noms des anges, dans la persuasion qu'il suffisait de prononcer ces vocables mystérieux pour avoir une emprise sur ceux qui les portaient. L'angélologie juive leur a fourni plusieurs de ses anges.

Il n'est pas indifférent d'observer qu'en Asie Mineure les exorcistes juifs en faisaient un vrai trafic.

La théologie juive a suivi, d'après les temps et les milieux, des directions différentes, par rapport aux anges. Elle a commencé à se développer, au temps de l'exil, sous l'influence perso-babylonienne, comme on le voit dans les livres de Tobie, Judith, Daniel. En Palestine, l'angélologie populaire prend une tournure pratique ; on voit, dans les êtres intermédiaires, des protecteurs puissants auprès de Iahvé, veillant avec sollicitude sur leurs protégés : ce sont des

1. Nicomaque de Gérasa, dans *Theologoumena arithmeticæ*, édit. Ast., 1817, p. 43.
2. A. Dieterich, *Abraxas*, p. 43 et suiv.

messagers entre ciel et terre, portant les prières des saints et leur procurant, en retour, les faveurs célestes. On s'occupe peu de leur rôle cosmique, quoique parfois on leur donne une part au gouvernement du monde. Les Psaumes (1), le livre de Hénoch (2), le livre des Jubilés, ls testament de Salomon les identifient plus ou moins avec les forces cosmiques.

A Alexandrie, l'angélologie suit plutôt les idées de Posidonius, mélange de théologie grecque et syrienne. Philon, en effet, représente les anges comme des esprits, des sortes d'âmes incorporelles, placées entre le ciel et la terre, les assimilant aux démons des Grecs ; il y ajoute l'idée stoïcienne du logos et en fait des puissances cosmiques. Par endroits, il se rapproche de la conception perse et compare les anges aux yeux et aux oreilles du grand roi (3), aux intermédiaires entre l'âme et Dieu. C'est la fusion de la théologie juive avec les idées stoïco-platoniciennes. L'angélologie judéo-alexandrine a donc versé dans la spéculation et s'est transformée en théorie des puissances cosmiques.

Les thérapeutes et les Esséniens s'orientèrent encore plus complètement dans ce sens. L'angélologie devint, entre leurs mains, une partie importante de leur cosmologie, et l'objet de spéculations particulières. Les anges perdent, dans leur système, leurs fonctions premières de messagers et d'agents de la divinité pour devenir une hiérarchie d'êtres, de formes et de puissances qui s'intercalent entre Dieu et la matière. Ils forment une sorte d'échelle descendante où chaque échelon a un nom qui marque sa place dans la série, ses rapports avec les degrés voisins, et son rôle dans l'ensemble du monde suprasen-

1. Ps. CIII, 4.
2. LX, 16.
3. *De Somniis*, I, 22.

sible. On ne communiquait leurs noms qu'aux initiés, tant à cause de la place capitale des anges dans ce système ésotérique qu'à cause sans doute des pouvoirs magiques attachés à la vertu de ces mêmes noms.

La gnose juive a dû tirer de là une notable partie de ses spéculations sur les anges, comme éléments constitutifs de sa cosmogonie. Comment en Phrygie ces anges ont-ils pris plus spécialement le nom de στοιχεῖα, ceci peut, non sans vraisemblance, s'expliquer par les mystères perses. L'adoration des éléments est une des caractéristiques de la religion iranienne. D'après Hérodote, les Perses, à côté du dieu-soleil et de la lune, adorent la terre, le feu, l'eau, le vent, c'est-à-dire à côté de Dieu, les quatre éléments. Quelle tentation pour les Juifs Phygiens de placer auprès du culte de Iahvé le culte des anges-éléments ! D'après certains documents juifs, les anges sont préposés aux στοιχεῖα οὐράνια et Philon parle, d'un autre côté, de philosophes juifs qui disent qu'il n'est pas permis de prier par Dieu mais par les éléments. Il paraît même que pas mal de Pharisiens ne rougissaient pas, dit saint Epiphane (1), d'adorer les éléments. Certains d'entre eux pouvaient avoir des théories sur les anges assez voisines de celles des juifs de Phrygie. Par l'angélologie, ils se reliaient aux Esséniens. La doctrine pharisienne sur les anges n'était que la forme exotérique et populaire d'un enseignement plus abstrait et de couleur plus scientifique chez les Esséniens (2). Là, les anges ne sont plus des messagers célestes mais des forces cosmiques et des formes de l'être. En résumé, le syncrétisme juif n'a pas été uniforme : tantôt il a glissé dans une fusion d'idées et de rites païens semblable à celle des cultes orientaux au gréco-romains, tantôt il a

1. *Haeres*, I, XVI, 2.
2. Michel Nicolas, *Des doctrines religieuses des Juifs*. Paris, 1860, p. 235.

maintenu le monothéisme en principe et n'a admis que des illogicités théoriques ou pratiques. Ici, il est difficile de déterminer la dose de ce syncrétisme et de voir s'il allait jusqu'à verser dans le paganisme. Il ne devait pas en être très éloigné. C'était, semble-t-il, un système religieux complet avec théorie, morale et rites cultuels. Certaines expressions (1) feraient même croire que c'est une religion de mystères et on s'expliquerait ainsi, en partie, pourquoi Paul présente l'Evangile lui-même sous cette forme avec les locutions consacrées de l'époque. On y trouve les trois éléments essentiels de toutes les religions de mystères, purification, consécration, époptie (2). Rien de plus vraisemblable dans un pays comme la Phrygie où toute religion ne pouvait guère être conçue que sur le type des mystères d'Attis et de Cybèle, de Dionysos-Sabazios, de Men, de Bellone, de Mithra. Tout nouveau culte qui s'introduisait là était comme forcé de se donner en façon de « mystère ». On ne l'eût pas compris sous toute autre forme. Quoi qu'il en soit, ce culte des anges-éléments fondé sur des croyances astrologiques a tous les caractères des religions de mystères à base de gnose. Il pense que tout est soumis aux divinités astrales : c'est pourquoi il les vénère. D'après les conceptions astrologiques, essentiellement religieuses et scientifiques à la fois, tout dépendait des astres dans l'univers. C'étaient des divinités propices ou funestes, dont les relations et la position dans le ciel déterminaient les événements (3) de ce monde, On croyait que tous les êtres, l'homme compris, tiraient de là leur origine et leurs

1. μυστήριον, I, 20 ; I, 2 ; IV 3 ; ἐμβατεύων, II, 18 ; θρησκεία, II, 18 ; τέλειον I, 28, etc. Cfr. Apulée, Metam, XI, 23 ; Dittenberger, *Or. inscr.*, II, 830, 13.

2. II, 18.

3. Cfr. Posidonius, dans Sext. Emp. *Adv. Math*, VII, 93 ; Manilius, IV, 908 : *ad sidera mitto sidereos oculos.* ; Philon, *De spec. leg.* I, 266.

qualités. C'étaient vraiment les maîtres de ce monde (1). Paul qui n'ignore pas ces théories leur oppose son Christ plérôme et démiurge. Il sait aussi qu'on prête à ces esprits astraux, à ces archontes qui gouvernent les planètes des sentiments hostiles (2) à l'homme et que c'est par des cultes où entre la magie qu'on essaie de les fléchir (3). La religion des anges-éléments devait comporter des pratiques de ce genre. Le culte des époques de l'année, des mois, des semaines, des jours signalé par Paul, n'est pas purement juif, il se rattache à ces mêmes théories astrologiques des chaldéens culte des douze constallations, des signes du zodiaque, du soleil, de la lune, des planètes. De ce côté, la gnose judéo-phrygienne participait à la liturgie des religions de mystères de l'Orient.

L'ascétisme ne l'en rapprochait pas moins. Il se retrouve, à titre d'élément essentiel, dans tous les mystères, depuis l'orphisme jusqu'au culte de Mithra. Le judaïsme orthodoxe n'avait rien de pareil. Les abstinences rigoureuses de viande, de mariage et de vin ne se renouvelèrent que dans l'Essénisme qui était plus ou moins en marge du judaïsme officiel ou du moins du judaïsme populaire et qui était fortement teinté de mysticisme et de gnose. Tout cet appareil d'austérité est donc emprunté aux mystères. Ce qui prouve, d'autre part, qu'on a affaire à quelque immixtion de la gnose, c'est que cette religion se donne comme *philosophie*, et comme secret transmis d'homme à homme. Il n'est guère permis de douter que Paul donne

1. Eph., VI, 12

2. Voilà pourquoi il représente la mort du Christ comme la défaite de ces archontes, II, 14, 15, et avec des traits qui ressemblent à ceux de Mithra *invincible*, triomphant des démons.

3. Minutius Félix, *Octav.*, 26 § 11. [Hostanes] daemones prodidit terrenos, vagos, humanitatis inimicos. Magi, quidquid miraculi ludunt, per daemones faciunt.

au mot « philosophie » un autre sens que celui qu'on y attachait de son temps (1). C'est une spéculation théorique et, pour être plus précis, une cosmogonie, basée sur la gnose.

Il se peut même que le stoïcisme soit ici plus ou moins en cause. On sait que dès le IIe siècle (2), il avait contracté alliance avec les mystères, notamment avec ceux de Mithra, et avec l'astrologie (3). Ce n'était pas un fait négligeable. Le mouvement des sciences y était lié.

L'astrologie est la première théologie scientifique et elle avait pris, dans le stoïcisme, depuis Posidonius, une place considérable. La théologie chaldéenne s'était imposée au Portique avec le progrès des sciences astronomiques. Chez Posidonius, elle s'était mêlée au courant de la mystique grecque et ce philosophe se représente l'âme comme venant des étoiles. Gnose et mystique ont ainsi trouvé là leur point de liaison. La crainte de puissances célestes dominant la volonté de l'homme et les vues mystiques de l'âme sont devenues inséparables dans la théologie stoïcienne.

En cosmologie, le Portique avait donc, dès le IIe siècle, combiné les théories physiques d'Empédocle sur les éléments avec les spéculations religieuses venues de Babylone (4). L'apologiste Aristide (5), dit que les Chaldéens adorent les éléments dont ils renferment les représentations dans leurs temples. Les mages de Mésopotamie continuèrent à pratiquer ce culte qui depuis une haute antiquité était en honneur dans la vallée de l'Euphrate. Les Juifs de Phrygie venant

1. Philon appelle ainsi les théories des Esséniens.
2. Comme en témoigne, en particulier, le mythe rapporté par Dion Chrysostome, *Orat.*, XXXVI, où la légende orientale est modifiée pour la faire coïncider avec la cosmologie stoïcienne.
3. Cf. Le stoïcisme avait divinisé les éléments. Max. de Tyr, *Diss.*, 38.
4. Zeller, *Philos. der Griechen*, IV, 122, n° 2, dit que les éléments étaient des dieux pour les stoïciens.
5. Ch. III.

de ces pays et étant restés en communications directes et incessantes avec eux, on s'explique qu'il aient pu adapter ces pratiques à leur propre liturgie.

La polémique chrétienne eut plus tard à lutter, dans ces mêmes régions, contre la divinité des éléments, comme on le voit dans les Actes syriaques de Mac Kardagh (1) ; elle faisait remarquer que les éléments étant corruptibles et périssables, ils ne pouvaient être des dieux. Les mystes de Mithra (2) adoraient aussi les éléments et furent de zélés propagandistes de ces cultes liés à celui des astres, d'après ce principe que tout venait de là, même l'homme. L'adoration des planètes et des signes du zodiaque, sous le nom générique de στοιχεῖα fut donc liée à l'action des mystères et des pseudo-sciences de l'Orient concurremment à celle de la philosophie stoïcienne et grâce à cette double influence dont celle-ci prolonge celle-là, l'adoration des στοιχεῖα était devenue un principe religieux accepté de tout le monde païen (3).

Ce mot représentait donc les dieux ou esprits qui gouvernent les planètes et les planètes elles-mêmes avec les corps supposés simples dont la combinaison et la transmutation produisaient tous les phénomènes sensibles (4). Aux sept planètes les Egyptiens avaient ajouté les douze

1. (Ed. Abbeloos, 1890) : Elementa, terram dico et aquam et ignem et aerem, facta sunt nec vivunt nec sentiunt.

2. Firmicus Maternus, « omnibus elementis ignem putant debere præponi ; Tertullien, *Adv. Marc*, 1, 13 : quas (substantias, les éléments) colunt Persarum magi.

3. Philon, *De Decal.*, 12 ; *De Vita contempl.*, 1.

4. Sur les rapports établis entre les divers signes du zodiaque et les quatre éléments, voir Rhétorius, éd. Boll., c. 3, dans Olivieri, *Catal. codicum astrol. Florent*, 1898, p. 146. Suivant les livres iraniens, certaines étoiles contiennent le germe des eaux, d'autres celui des terres, d'autres celui des plantes, d'autres enfin celui du bétail, et chacune favorise l'accroissement des corps qui sont censés avoir en elle leur cause productrice.

signes du zodiaque avec leurs formes animales. Après eux prenaient place les démons, vents, tempêtes, grêles, éclairs, terreurs, fléaux de toutes sortes, maladies, pestes, guerres. Ces agents des phénomènes météorologiques et de calamités sont sous la domination des archontes, chefs de planète. Ils habitent une région obscure, celle où se forment les nuages et ils manœuvrent les forces cosmiques dont dépend la vie des individus.

Ces idées cosmologiques ont passé dans le livre d'Hénoch et elles expriment non la foi populaire mais celle des classes élevées, à peu près comme les notions techniques de science de nos jours. Elles ont influé sur l'angélologie juive qui jouait, dans la spéculation essénienne, un si grand rôle. Si la connaissance des noms d'anges y était élevée en si haute estime et faisait l'objet de révélations sous forme de secret et de mystère, c'est que là aussi on avait les idées gnostiques sur le retour de l'âme vers les astres, voyage qui ne pouvait s'effectuer sans connaître le nom de l'archonte qui gardait chaque planète. A rapprocher de ceci, les théories esséniennes sur l'είμαρμένη ; Hippolyte et Epiphane disent aussi que les Pharisiens croyaient à l'astrologie et au destin. Leur croyance à la prédestination vient peut-être de là. Ils connaissaient certains noms d'anges comme Beelzebuth (1), Belial (2).

Ce qui est certain, c'est que le judaïsme a eu sa part dans la propagande de l'astrologie et de la magie. Le Juif pieux se consolait que tous les peuples, sauf Israël, soient sous l'είμαρμένη. Le Zohar dit : L'influence des astres n'a aucun effet sur le peuple d'Israël : Les Valentiniens diront plus tard que le Christ protège les juifs contre le destin et les livres hermétiques que les adeptes du Νοῦς y sont soustraits.

1. Matth. x, 25, etc.
2. II Cor., VI, 15.

Paul a pu recevoir du judaïsme gnostique, sans qu'on puisse autrement préciser, de pareilles notions. Il les partage certainement. La première Epître aux Corinthiens (1) en témoigne avec une suffisante clarté. L'Apôtre connaît les archontes, les éons maîtres de ce monde et les démons inférieurs qui leur obéissent et qui résident dans la région des nuages. Ce sont ces archontes qui ont crucifié le Seigneur et à qui Dieu avait caché l'origine et la mission du Christ. Sans sortir du judaïsme, Paul a pu être au courant de ce qu'il appelle *philosophie* et *tradition d'hommes*. Ces deux mots signifiaient une connaissance supérieure, réservée aux gens cultivés et qui se transmettait, sous forme de mystère, comme un haut secret réservé à des initiés. Ce n'était pas pour le vulgaire. De là le puissant attrait de doctrines et de systèmes religieux qui avaient forme d'enseignement ésotérique comme dans les mystères. La gnose juive s'est donnée probablement ces dehors sur le modèle de ce qui se passait dans le monde païen de l'époque.

On comprend que les néophytes phrygiens aient été impressionnés par une religion et des théories qui se présentaient comme une haute culture et un système religieux réservé à une élite. L'ascétisme conférait de plus à ce culte élevé une apparence de dignité et de sainteté morale qui en imposaient.

Auprès de cet ensemble de dogmes et de pratiques, l'Evangile pouvait paraître trop simple et tout au plus suffisant pour la plèbe ignorante, non pour des esprits cultivés et des âmes aspirant à une vie supérieure. Telle est l'idée qu'on doit se faire, semble-t-il, de la gnose « selon les éléments » qui avait peut-être déjà fasciné plus d'un adepte de l'Evangile.

Il ne s'agit donc pas, en cette Epître, d'une superstition

1. A confronter, I Cor., II, 7, avec Col., I, 20.

locale ou de rêveries sorties du cerveau de quelque phrygien exalté. L'obstacle que Paul a devant lui est une des conséquences de ce grand mouvement religieux et scientifique qui agitait l'Orient depuis le IIe siècle avant l'ère chrétienne et qui avait entraîné, dans son courant les parties cultivées du judaïsme. Il y aurait des coups de sonde à pratiquer de ce côté et à voir dans quelle mesure les mystères et le stoïcisme ont pénétré dans les couches supérieures de la Diaspora et même du judaïsme palestinien.

Le Testament de Salomon (1), par exemple, parle des éléments de la même façon que les papyrus magiques de Paris (2) et associe les étoiles-esprits aux éléments d'Empédocle. Il y a eu donc infiltration, dans le monde intellectuel juif, des doctrines mystiques et astrologiques de l'Orient, tant par les relations avec la diaspora babylonienne que par le contact avec l'hellénisme, surtout sans doute par le moyen de la philosophie stoïcienne qui partout s'est mieux pliée qu'aucune autre au développement religieux de cette époque syncrétiste.

Israël, à sa manière et dans les limites où le maintenait le monothéisme, a été entraîné dans la vague de mysticisme et de gnose qui emportait l'univers. Paul y a participé lui-même et a été préparé, par là, à comprendre le monde gréco-romain. L'incident de Phrygie ne l'a pas trouvé désarmé. Il avait des armes préparées pour opposer gnose à gnose, mystique à mystique. Quand on lui a contesté la rédaction de cette Epître, c'est qu'on ne pouvait le croire au courant de doctrines qu'on croyait inexistantes avant la gnose chrétienne. En réalité, toute cette

1. Là sept esprits viennent vers Salomon et lui disent : ἡμεῖς ἐσμέν ἐκ τῶν τριάκοντα τριῶν στοιχίων.

2. Papyr., 1303.

spéculation remonte beaucoup plus haut et ne vient pas de l'initiative de Marcion, de Basilide ou de Valentin. Les racines sont plus profondes. Elles plongent à la fois dans les cultes sémitiques des astres de la religion Chaldéenne, dans les cultes perses, les mystères de Mithra, le tout syncrétisé par le stoïcisme et vulgarisé à travers l'Asie antérieure, la Syrie et l'Egypte.

L'idée de fondre et de combiner des doctrines philosophiques ou religieuses date de très loin. La théologie a pris ce tour sous l'influence de causes politiques. Dès les conquêtes d'Alexandre elle se généralise et s'accélère pour se continuer à l'époque gréco-romaine et y atteindre son apogée.

En Phrygie, elle était depuis longtemps à l'ordre du jour. Le culte de la lune, sous le nom de Men, se mêlait à celui d'Attis, de Sabazios, de la Grande Mère, surtout à celui de Mithra devenu prépondérant en ces contrées. Mithra, dès l'époque ancienne où la religion de l'Iran s'étendit en Asie Mineure, fut identifié à la principale divinité indigène des pays où il pénétra, dieu qui, suivant les régions, s'appelait Men ou Attis. Des terres cuites trouvées à Panticapée mais qui sont, à ce qu'il semble, de fabrication asiatique, montrent un Mithra-Attis immolant le taureau, et les monnaies de Trébizonde dans le Pont figurent un Mithra-Men à cheval avec le serpent, le corbeau et les deux dadophores. Un bas-relief découvert à Rome représente un jeune homme tenant d'une main une pomme de pin, de l'autre un couteau, debout sur un taureau couché. Il ressemble, par son attitude, au dieu Men, tel qu'on l'imaginait en Asie Mineure, et il est entouré des animaux qui accompagnent d'ordinaire le Mithra tauroctone, de bustes de Sol et de Lierra, placés dans les coins de la plaque et des deux dadophores.

C'est sans doute sous l'action des mystères de Mithra et

de l'astrolâtrie chaldéenne que Men et Attis furent plus tard transformés en dieux solaires (1). Ces mystères de Men comportaient le culte des astres, des purifications, des sacrifices le septième jour, des néoménies, l'union avec d'autres cultes : ceux de Mithra n'étaient pas beaucoup différents. Il n'y aurait rien d'étonnant que la gnose judéo-phrygienne se soit laissée envahir par les mystères qui commençaient à avoir tant de vogue depuis la Mer Noire jusqu'en Cilicie. Déjà commence à s'affirmer de plus en plus la prépondérance des mystères perses sur les autres cultes asiatiques.

Ce fut par eux, et comme sous leur égide que pénétrèrent en grande partie les doctrines babyloniennes en Phrygie (2) et en Asie Mineure. L'astrolâtrie sémitique superposée aux mythes naturalistes de l'Iran, fut portée de bonne heure par les Mages en Mésopotamie et de là en Asie Mineure, en Arménie et en Cappadoce. A une époque reculée le culte de Mithra ainsi modifié se répand dans le Pont, la Phrygie, la Galatie. Les dynasties mi-helléniques, mi-iraniennes qui occupèrent ces pays après le démembrement de l'empire d'Alexandre favorisèrent ce culte qui avait été celui des Achéménides auxquels ils essayaient de se rattacher par des généalogies fictives. On en voit une preuve dans l'inscription célèbre qu'Antiochus Ier Epiphane, de Commagène se fit construire sur un éperon du Taurus. Les mages, disséminés depuis l'Arménie jusqu'en Phrygie et en Lydie se livrèrent à une propagande active.

1. Cfr. Drexler, *Roschers Lex. d. griech. und röm. Mythol.*, art. *Men* ; Perdrizet, *Bull. de corresp. hell.*, t. xx, 1896, p. 55 ; Henle, *Der Men und Mithrakult in Phrygien*, Theol. Quartalsch. 1888, p. 590.

2. Mithra porte d'habitude un costume phrygien dans les représentations occidentales du Mithra tauroctone. Il apparaît ainsi sur les monnaies de Tarse. La tiare de Mithra est un bonnet phrygien.

Le mithriacisme, en effet, aspirait comme les mystères, à devenir une religion universelle. Ce qui ferait croire que la gnose judéo-phrygienne ne resta pas étrangère aux mystères de Mithra, c'est qu'on y parlait de délivrance et de rédemption et que le dieu perse jouait le rôle de médiateur. On y vénérait les éléments, les planètes et les constellations; c'était l'adoration des principes cosmiques reconnus par la science d'alors. La théologie mithriaque était comme l'expression religieuse de la physique et de l'astronomie du temps. Cette conformité des dogmes révélés avec les idées acceptées des savants pouvait séduire les esprits cultivés. La nature entière provoquait dans ses fidèles la crainte respectueuse : c'était une religion de la nature. Les démons y jouaient un rôle. Mithra pouvait être aussi assimilé au Logos émané de Dieu qui, après avoir formé le monde comme démiurge, continue à veiller sur lui et opère sa rédemption. La lutte du bien et du mal se poursuit sur terre entre les anges et les démons ; elle sévit dans les sphères célestes par l'opposition des astres propices et adverses et se répercute dans l'homme, abrégé de l'univers. La morale mithriaste était très élevée et visait à une pureté parfaite. Son rituel comprenait des lustrations et des ablutions répétées qui étaient censées effacer les souillures de l'âme. On y tenait pour estimable l'abstinence de certains aliments (1) et une continence absolue (2). Mithra est donné comme l'antagoniste la plus redouté des puissances infernales *invictus*, *insuperabilis*. Cette religion croyait à l'origine divine de l'âme, aux châtiments et aux récompenses d'outre-tombe. Les âmes repassaient par les planètes gardées chacune par un ange dont les mystes savaient le nom ; par des formules appropriées on apaisait ces gardiens inexorables : l'âme traversait ces zones et se dépouil-

1. Cfr. Firmicus Maternus, II, 30 : Purus et castus esto.

lait, comme de vêtements, des passions et des facultés qu'elle avait reçues en venant sur terre. La lutte entre le bien et le mal, à la fin des temps, se termine par un retour de Mithra sur terre et la résurrection des hommes. Puis la déesse de la vérité sépare les bons des méchants. On immole le taureau sacré, on mêle sa graisse au vin consacré et les justes boivent ce breuvage merveilleux qui leur donne l'immortalité. La défaite des démons est consommée et Ahriman et ses démons impurs sont anéantis dans la conflagration universelle. Tant de points communs avec l'Evangile pouvaient impressionner les fidèles de Colosses et de Laodicée.

On a parfois songé à rapprocher ces mystères judéo-phrygiens de ceux des livres hermétiques. Les traits communs ne manquent pas : spéculations cosmologiques, mystique, doctrine des éléments, tendances philosophiques, fusion de ces théories avec le judaïsme. D'autres pensent à une propagande essénienne en pays phrygiens et en Asie Mineure. On peut multiplier les conjectures et les hypothèses. Un fait semble se dégager de tous ces essais de rapprochement, c'est le caractère nettement astral et pourtant juif de cette doctrine et sa ressemblance avec le syncrétisme philosophico-religieux qui, à partir du IIe siècle avant Jésus-Christ, s'est répandu en Orient et qui a eu son terme et son apogée dans la fusion de la philosophie et des mystères, par l'œuvre d'un Jamblique et d'un Plotin.

Il offre une preuve qu'Israël n'a pas, comme on le supposait, résisté partout à l'hellénisme philosophique et religieux, que cette hellénisation n'a pas été uniforme, qu'elle a varié avec les contrées et les époques, qu'elle est allée plus avant qu'on ne pensait sur le terrain du dogme, de la morale et des rites religieux, qu'elle a eu sa littérature et sa propagande, que sans aller, en général, jusqu'à identifier Iahvé avec d'autres dieux, elle a trouvé dans les

anges un moyen de faire des concessions au syncrétisme polythéiste, qu'elle a presque pris forme de mystères, qu'elle a participé au mouvement scientifique et religieux de l'hellénistique, qu'elle a gardé, en ses spéculations, la trace de la domination assyro-babylonienne, et de la domination perse, qu'elle a élaboré sa gnose, que les classes élevées du judaïsme ont eu leur science, leur philosophie, leur littérature, même leur religion à eux et que la Bible ne représente que la religion officielle et populaire. Au-dessus et à côté, tout un monde de pensées, d'espérances, de sentiments et de pratiques qui avait ses initiés, parfois ses apôtres et ses écrivains ; sur la frontière et aux environs de ces cénacles plus ou moins nombreux, des Juifs qui s'adonnent à l'astrologie, à la magie, aux exorcismes.

Toutes ces nuances sont à établir. L'histoire y gagne en autorité et en solidité. On s'est trop hâté de murer Israël derrière sa Thora et, en le retranchant du reste du monde, d'en faire un peuple sans autre science ni philosophie ni littérature que la Bible, au milieu d'un pays et d'un temps où les idées circulaient autant et plus que les armées des conquérants. On a trop étudié le judaïsme en fonction de la religion chrétienne, pas assez en lui même et dans ses rapports avec la civilisation ambiante. Il s'en est suivi qu'on a ignoré, ou peu s'en faut, tout un côté de la formation intellectuelle et religieuse de Paul. On ne pouvait, dès lors, s'expliquer qu'un écrit comme l'Epître aux Colossiens soit sorti de sa plume et de son cerveau. Où avait-il appris le sens de mots comme plérôme, éons, archontes, vieil homme, nouvel homme, et toute cette terminologie mystique qui gravite autour du Christ et de sa personne ? On est presque scandalisé qu'il appelle la philosophie par son nom. C'est qu'on le suppose plus ignorant du monde profane et religieux gréco-asiatique qu'il ne l'est en réalité et qu'on ne voit pas à quelle partie du

judaïsme il faut le rattacher. On a trop rétréci le champ d'hellénisation du judaïsme en le restreignant à Philon et à quelques auteurs alexandrins. Les autres parties de la Diaspora et même les classes cultivées de Palestine ont été trop négligées. On ne s'est pas assez occupé de la Diaspora de Babylone et de Mésopotamie qui était importante et qui se tenait en rapports étroits et incessants avec les synagogues de Phrygie, du Pont, de Galatie, de Cappadoce et d'Asie Mineure. On a trop facilement fait de Samarie une sorte d'îlot syncrétiste sans ramification et sans attache avec le monde juif et on s'étonne de voir surgir d'elle la source des hérésies chrétiennes. On oublie qu'il y a une école, parmi les Talmudistes, qui a versé dans le mysticisme et qui a combattu la transcendance divine. Il serait aussi de quelque intérêt de rechercher l'influence que le mithriacisme a pu exercer, en Phrygie, sur les colonies juives qui y résidaient. On devrait suivre ce mouvement jusqu'en Cilicie et à Tarse, en particulier, où Mithra garda jusqu'à la fin de l'empire romain bon nombre de sectateurs, et eut, dès avant l'époque gréco-romaine, un centre important de propagande. Il paraît difficile de croire que Paul ait pu ignorer un culte qui était si fortement établi dans cette région et dont le dieu figurait sur les monnaies de sa ville natale. Ces mystères n'étaient pas des sociétés secrètes puisque souvent leurs adeptes portaient au dehors des signes distinctifs, jusque dans le vêtement. C'étaient des religions qui aspiraient à devenir universelles et qui organisaient de la propagande. Ces cultes avaient de la vigueur et faisaient plus grande figure que les vieilles divinités du paganisme officiel gréco-romain. Comment Paul eût-il pu les négliger ou n'y jeter qu'un regard distrait et distant ?

La gnose, « selon les éléments », prouve qu'il n'en a pas été ainsi et ce n'est pas le moindre service que la présente

lettre puisse rendre à l'histoire de l'hellénisation de Paul et du judaïsme.

Il importe en finissant de noter que l'interprétation patristique, par rapport à ces « éléments du monde » est beaucoup plus proche des conclusions de la philologie moderne que de celle des commentateurs du moyen âge et de ceux qui ont suivi. Au fait les Pères étaient plus voisins des temps où le mot avait gardé sa pleine et vivante signification. Ils appartenaient presque au milieu d'idées cosmologiques où l'astrologie avait eu son éclat. Le sens astronomique se lit dans Polycrate d'Ephèse (1), au IIe siècle; Cyrille d'Alexandrie, Epiphane ne pensent pas autrement. Tertullien (2) suit, pour son compte, le sens physique et ne craint pas de rapporter que, d'après Varron (3), certains croient à la divinité de ces éléments. Hippolyte (4) appelle éléments les planètes et les signes du zodiaque. Arnobe est du même avis. Saint Augustin, dans un seul livre de la cité de Dieu, emploie ce mot jusqu'à soixante-douze fois et toujours avec le sens physique. C'était, d'ailleurs, la signification courante dans les classiques latins, depuis Lucrèce et Cicéron (5). Ce mot porte l'empreinte de la science péripatético-stoïcienne de l'époque qui était devenue le patrimoine commun des peuples du monde gréco-romain. La nuance astrologique était, suivant les milieux, plus ou moins prononcée, mais quand on ne l'admettait pas, on la connaissait. C'était le cas des auteurs chrétiens. La tradition s'est perdue ou du moins

1. Eusèbe, *H. E.* III, 31; v, 24.
2. *De idol,* 4; *ad Nat.*, II, 3; IV, 4, 5, 6.
3. *Ad nat.*, II, 5, il dit : et Varro meminit ejus (opinionis) creditam praeterea dicens elementorum divinitatem.
4. *In Isaïam,* I.
5. *Academic,* I, 7, 26.

obscurcie à mesure que la physique ancienne a perdu de son crédit. La philologie lui a rendu sa vigueur.

Il n'est pas sans intérêt de constater, sur le vif, les résultats d'une science et d'une méthode appliquée à des disciplines qui paraissaient réservées à d'autres parties du savoir.

2° *La réfutation*

Après avoir opposé gnose à gnose, Paul en manière d'argumentation met face à face plérôme et plérôme, la pratique faisant suite à la théorie. Le but vers lequel tend toute économie religieuse, soit celle du Christ, soit celle des éléments, c'est le plérôme. Des deux côtés, on aspire, comme terme, à ce que veut toute mystique, le retour à la divinité. Paul se place ici sur le même terrain que la gnose. L'homme, étant d'origine divine, tend à retourner à son centre. Le gnostique s'est toujours considéré comme un heimatlos, un étranger dans un monde étranger, un fils de Dieu égaré dans une terre lointaine. C'est leur idée fixe. La gnose révèle à l'homme le secret de sa naissance et le moyen de retourner dans sa patrie, au foyer paternel. Paul, dans la IIe Epître aux Corinthiens, émet des idées semblables. Au fond, il y avait plus d'un point commun entre l'Evangile, du moins au sens où l'entendait Paul, et les doctrines gnostiques. Les mots n'effrayent pas l'Apôtre. Il cherche plutôt par quel côté il adaptera ses propres théories à celles qu'on lui oppose sans déranger le vocabulaire reçu. On lui parlait de gnose, il répond par l'épignose, on lui objecte l'expression technique de plérôme, il l'accepte et l'interprète dans le sens qui lui est favorable. Jamais il n'estime qu'une question de doctrine soit rivée à un mot : il affecte plutôt de faire croire que l'Evangile se plie aux formes de la philosophie aussi bien que toute

autre doctrine et qu'il n'en réprouve pas le langage. Seulement il n'en adopte pas tout le contenu : il n'en retient que ce qui n'exige pas le sacrifice de ses idées. Le fait est palpable pour ce mot « plérôme » qui était l'origine du débat. Le sens de Paul ne sera pas tout à fait celui des gnostiques ni ne lui sera pas complètement différent. Il en restera juste ce qui suffit à légitimer l'emploi du mot et sa signification générale.

Chez les gnostiques, le plérôme semble avoir désigné la première forme d'extériorisation du Dieu suprême en soi inconnaissable et abstrait. En réalité, c'est le cosmos lui-même que la gnose dressait en face de l'Etre ineffable, ce qui fait qu'en un sens, ce plérôme c'était Dieu et ce n'était pas Dieu, c'était sa substance et pas sa substance. Le plérôme avait été imaginé pour différencier Dieu du monde et pour l'identifier à lui. Chacun des êtres du cosmos était censé de la sorte comme une parcelle de Dieu, un reflet de sa gloire, et le cosmos en était la plénitude, le plérôme. Chacun de ces reflets divins s'appelait éon. Ils variaient, suivant les systèmes, en nombre et en qualité. Leur totalité formait le « plérôme » où chaque être retrouvait sa place. Cette idée se retrouve, sous des formes diverses, chez les penseurs de l'époque, Philon, Plutarque, et Plotin lui donnera sa forme la plus parfaite et la plus philosophique, trouvant le moyen d'extérioriser Dieu sans compromettre sa dignité et sa transcendance : ce qui procède de lui est lui et pas lui ; c'est presque plutôt son rayonnement. Ici, l'image de plérôme n'a pas cette forme achevée : elle désigne l'ensemble des émanations divines et devient un synonyme de Dieu ; elle est la forme sous laquelle la gnose imaginait la Divinité en tant que communicable à l'homme. Participer au plérôme avait alors même sens que participer à la vie divine. La mystique de Paul rejoignait ici celle de la gnose phrygienne. Ce qui restait

à savoir, et ce qui importait, en pratique, c'était de savoir où trouver ce plérôme, dans le Christ ou dans les éléments ? Paul a déjà résolu le problème dans le premier chapitre en prouvant que le Christ était à la fois le premier-né de la création et le premier-né des morts. Dans son idée, l'extériorisation divine comprend deux moments : l'un a eu lieu à la création, l'autre est en voie de se réaliser par la palingénésie générale qui doit embrasser toute la nature et qui est déjà comme accomplie dans le Christ. C'est à ce dernier plérôme qu'aspirent les néophytes : réaliser en eux la gloire du Christ immortel. Elle est en voie d'exécution et à l'état de chose commencée, par le fait de la justification et de l'initiation chrétienne. L'union mystique avec le Christ, donnée au baptême, les fait déjà participer à la métamorphose glorieuse qui s'achèvera le jour de la Parousie, mais à la condition de se maintenir en communion avec lui. Hors de lui, plus de plérôme, ni de déification à espérer. Les membres ne participent à la vie du corps qu'à la condition de ne pas s'en séparer et de recevoir de la tête l'influx vital qui anime toutes les parties de l'organisme. Or dans cette unité organique qu'est l'Eglise, le Christ fait fonction de corps et de chef à la fois. D'une certaine façon, l'Eglise extériorise le Christ comme le Christ extériorise la Divinité. Il y a donc, dans la pensée de Paul, deux plérômes : le plérôme de la Divinité qui est le Christ et le plérôme du Christ qui est l'Eglise. Ce second point de vue est développé dans l'Epître aux Ephésiens (1) qui est comme le prolongement de celle-ci. Mais il ne faut pas oublier qu'ici l'Eglise comprend la totalité des êtres de l'univers (2) et non la petite société des disciples de Jésus.

Le mot et l'idée se sont élargis avec le sujet traité. La gnose y a aidé. En la suivant sur son terrain, Paul a dû

1. I, 23.
2. *Ibid.*, 22.

agrandir son horizon et englober dans sa notion ecclésiologique toute la création. L'Eglise remplit à l'égard du Christ le rôle qu'il joue lui-même vis-à-vis de Dieu. De même que par le Christ-plérôme, Dieu est tout en tous, de même par l'Eglise, le Christ est aussi tout en tous. Il est piquant de noter, dans la théologie hermétique (1), cette même dualité de plérôme mais comprise un peu autrement : là le cosmos est représenté comme le plérôme du mal et Dieu comme le plérôme du bien. Paul n'adopte pas ce dualisme pessimiste, du moins dans la présente argumentation, si tant est qu'on puisse user ici de ce mot, où tout est affirmé sans essai de preuve. Ailleurs, quand les démons sont représentés comme les « maîtres de ce monde » (2), c'est presque un emprunt à ces idées gnostiques et à leur conception du double plérôme. Mais il ne faut pas trop chercher la logique ni pousser les conséquences qu'impliqueraient certaines expressions dans les polémiques où l'on use parfois des termes de l'adversaire sans en accepter toute l'ampleur, ni les bases du système auquel il appartient. On observera que tout le procédé dialectique de l'Apôtre, dans cette Epître, consiste à jouer sur le mot « plénitude » (3) et « plérôme ». En cela se résume tout ce que certains appellent sa polémique. Le Christ est le vrai plérôme, les anges-éléments ne le sont pas. Toute l'intelligence de l'Apôtre dépend de cette antithèse. On est en présence de deux cosmologies : l'une qui fait tout dépendre des astres, l'autre qui place au-dessus d'eux le Christ glorieux et immortel.

1. Poimandres, VI, 4 : ὁ γάρ κόσμος πλήρωμα εστι τῆς κακίας, ὁ δὲ θεός τοῦ ἀγαθοῦ, ἢ τὸ ἀγαθοῦ τοῦ θεοῦ.

2. κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τοῦ αἰῶνος τούτου. Eph. VI, 12. Même expression dans le Testament de Salomon à propos des στοιχεῖα.

3. πεπληρωμένος, Col. I, 9, 19, 24 ; II, 2, 3, 9, 10, 19 ; IV, 12.

Le premier système relève de la gnose, le mot ange ne doit pas faire illusion : c'est l'équivalent que la gnose juive, par souci d'orthodoxie, substitue aux démons et aux dieux astraux de la gnose païenne et stoïcienne Le changement de mot n'implique pas changement d'idée : c'est la même conception fondamentale des deux côtés. Le syncrétisme juif ne pouvant porter sur Iahvé-Elohim, on se rabattait sur les anges. Et Paul ne s'y méprend pas. Ces anges sont pour lui des démons et ces démons des faux-dieux (1). En effet, quand il veut marquer la supériorité du Christ par rapport à ces anges-éléments (2), il le présente en vainqueur de puissances infernales et d'archontes (3). Ce que la gnose juive voulait colorer d'orthodoxie, Paul en montre le véritable fond. Ce système cosmologique et religieux ne diffère pas de la religion astrale de toute gnose : mêmes idées et mêmes principes fondamentaux. Le vrai salut n'est pas plus dans l'invocation et les pratiques ascétiques du culte des anges que dans le culte des éléments au sens des mystères de Mithra. Le plérôme n'est pas là. Les néophytes phrygiens doivent aller le chercher dans le Christ. Ils deviendront « plérôme » à leur tour par l'union mystique avec lui, union contractée au baptême qui a remplacé la circoncision. Qu'ont-ils à chercher ailleurs ? Le baptême leur donne l'initiation aux mystères bien mieux que la circoncision ou que les mutilations des galles dans les mystères de Cybèle ; de plus ils ont part à la vie divine, étant ressuscités avec le Christ et vivant de la vie de l'Esprit ; enfin ils sont libérés de la servitude des éléments et du destin par la mort du Christ qui a détruit le pouvoir des démons. On le voit, toute l'argu-

1. I Cor., x, 20.

2. Le livre d'Hénoch (LXXXII, 10-20) attribue aux anges les divisions du temps et le partage des saisons.

3. Col., II, 14, 15 ; I Cor., xv, 25.

mentation de Paul est modelée sur les religions de mystères et s'exprime en langage de gnose. Pourquoi vouloir ajouter, dit-il, à une économie religieuse si parfaite ? Ce qui avait été dit aux Galates s'applique ici. Pas de syncrétisme. A vouloir joindre au Christ un élément étranger à son Evangile, on risque de le perdre et de rester dans le vide. Il semble que la gnose judéo-phrygienne cherchait à faire des prosélytes, probablement dans les classes élevées, en se faisant passer pour une haute et profonde philosophie. Les Phrygiens, habitués à tous les syncrétismes, étaient portés à adopter un culte qui, sur plus d'un point, se rapprochait de l'Evangile. Peut-être, comme en Galatie, ces apôtres de la gnose, engagaient-ils les nouveaux adeptes à se faire circoncire (1). Ceci ferait comprendre pourquoi Paul représente le baptême comme une circoncision spirituelle. On peut aussi inférer de là qu'une certaine partie, peut-être la majorité des nouvelles Eglises phrygiennes s'était recrutée dans les colonies juives de Colosses, de Hiérapolis et de Laodicée. On s'expliquerait mieux les tentatives et les séductions de la gnose juive sur les néophytes de la vallée du Lycus. Elle semblait offrir aux esprits cultivés l'avantage d'une explication scientifique de l'univers autrement approfondie que celle de l'Evangile qui n'en avait pas d'autre que celle de la Genèse, tenue pour trop rudimentaire et bonne tout au plus pour des gens sans culture. Avec cette apparence de religion « raffinée », faite pour les intellectuels et réservée à une élite, la gnose judéo-phrygienne présentait un danger pour des esprits toujours en quête de nouveautés et habitués aux surenchères et aux mélanges des systèmes religieux.

On n'a pas estimé qu'il fût utile de rappeler ni d'exposer

1. Noter ici cependant la différence des deux polémiques que n'efface pas l'emploi d'un même mot (στοιχεῖα) dans l'une et l'autre Epître.

les interprétations, les passages qui, dans cette partie dogmatique de l'Epître, ont donné lieu à tant de controverses et d'hypothèses différentes, tant du côté de ceux qui ont voulu attaquer l'authenticité de cet écrit que du côté opposé. Ces arguments et ces débats sont en train de passer dans le domaine de l'histoire de l'exégèse ou des spéculations théologiques mais semblent presque enfantins quand on les confronte avec les résultats modernes de l'histoire des religions. On a peine à croire, par exemple, qu'on ait pu soulever la question de savoir si Paul avait voulu parler ici du Christ en tant que préexistant, c'est-à-dire comme simple Verbe — ou comme Verbe Incarné ou comme Christ ressuscité, quand il l'appelle image de Dieu et premier-né de la création. C'est faire l'Apôtre plus métaphysicien, avec ces particules réduplicatives, qu'il n'a prétendu l'être. L'expression « plérôme » a aussi suscité les hypothèses les plus fantaisistes, parfois même les plus invraisemblables, soit qu'on ait voulu lésiner avec la pleine signification du mot ou lui donner une portée plus étendue que celle qui était dans les intentions manifestes de l'auteur. Le mot « anges » a dérouté aussi plus d'un commentateur et a fait changer en simple superstition ce qui était en réalité bien autre chose qu'un excès de dévotion. Ce n'est enfin que dans ces derniers temps que l'on a pu saisir la véritable physionomie de ces « éléments », qu'on prenait tantôt pour le culte matériel du judaïsme ou du paganisme, tantôt pour le soleil et la lune en tant que fixant, par leur cours, le calendrier juif. On ignorait ou du moins on ne tenait pas compte du mouvement syncrétiste des philosophies, des religions et des mystères, surtout des origines de la gnose qu'on plaçait au second siècle de l'ère chrétienne.

L'interprétation des Epîtres aux Colossiens et aux Ephésiens en a été changée. En se tenant dans la pure ligne de l'histoire, on se libère des fatras de contradictions et d'hy-

pothèses forcées qui faisaient de ces écrits des énigmes impénétrables et des thèmes de discussions stériles. Les textes s'harmonisent, reprennent vie et mouvement, s'encadrent dans l'économie générale des doctrines et des systèmes. L'image de Paul y gagne aussi quelques traits que les précédentes Epîtres n'avaient pas révélés. On voit mieux à l'œuvre sa culture judéo-hellénique et on peut juger, avec plus de précision, de l'étendue de ses connaissances. Il en résulte aussi quelque échappée de lumière sur la gnose juive et sur la pénétration de l'hellénisme oriental dans certaines parties du judaïsme. A ce double point de vue, ces Epîtres sont d'un prix qu'on n'avait pas soupçonné. La philologie leur a rendu plus de service, pour les mettre en valeur, que tous les travaux d'exégèse et de théologie du passé.

II. — PARTIE MORALE

(III, I-IV, 6)

A l'ascétisme qui aboutit au triomphe de la chair, il était comme dicté d'avance d'opposer un système moral, ayant pour but d'assurer la victoire de l'Esprit. L'éthique de Paul repose, on le sait, sur cette antithèse. Le monde moral se divise, pour lui, en deux classes : ceux qui sont esclaves de la chair et ceux qui obéissent à l'Esprit. A la première série se rattachent, en droit et en fait, tous ceux qui, de quelque manière, appartiennent au royaume de ténèbres ; à la seconde, au contraire, les enfants du royaume de lumière. La morale paulinienne, celle de l'Évangile, sera donc le contre-pied de tous les systèmes qui favorisent plus ou moins la domination et l'influence de la chair. La conversion, en faisant passer du royaume de Satan à celui du Christ le nouveau croyant, l'oblige à

soustraire toute son activité à l'influence de la chair, pour la mettre entièrement sous la domination de l'Esprit. L'Epître aux Galates (1) et l'Epître aux Romains (2), celle-ci surtout, ont développé ce thème avec ampleur.

Les autres comparaisons, usitées un peu partout dans les autres écrits de Paul, reviennent toujours au dualisme de la chair et de l'Esprit (3), qu'il s'agisse du vieil homme et de l'homme nouveau (4), de la mort et de la résurrection avec Jésus (5), de la vie ancienne et de la vie nouvelle (6), de la vie terrestre et de la vie céleste (7), de l'homme psychique et de l'homme spirituel (8), de la loi des membres et de la Loi de l'Esprit (9), de la lettre qui tue et de l'Esprit qui vivifie (10), de la substitution du second Adam au premier Adam (11), de la métamorphose par la rénovation de l'Esprit (12) ou de l'esclavage de la lettre opposé à celui de l'Esprit (13), toutes ces images coïncident avec celle de la chair et de l'Esprit, et n'en sont que des variantes. L'Apôtre prend l'une ou l'autre de ces formules, suivant qu'elle s'adapte mieux à sa thèse ou qu'elle est provoquée par une

1. Gal., v, 16-25.
2. vi, vii, viii.
3. D'un côté, σάρξ, τὸ ψυχικόν, ψυχὴ ζῶσα, τὰ ἐπίγεια, φθορά, ἀτιμία, ἀσθένεια, ἄνθρωπος χοϊκός, ἐπιθυμία τῆς σαρκός, σάρκινος, σαρκικός, τὰ μέλη, τὸ θνητόν, θάνατος; de l'autre, πνεῦμα, τὸ πνευματικόν, πνεῦμα ζωοποιοῦν, τὰ ἐπουράνια, ἀφθαρσία, δόξα, δύναμις, ἄνθρωπος ἐξ οὐρανοῦ, ἀθανασία, ζωή.
4. Col., iii, 9, 10; Eph., ii, 15; iv, 24; II Cor., v, 17; Gal., vi, 15.
5. Rom., vi, 3, 4; Col., ii, 12, 20.
6. Rom., vi, 4.
7. Col., iii, 1, 2.
8. I Cor., ii, 14, 15.
9. Rom., vii, 23.
10. II Cor., iii, 6.
11. I Cor., xv, 45.
12. Rom., xii, 2; Eph., 14, 23.
13. Rom., vii, 6.

image analogue. Mais le sens fondamental et essentiel reste toujours le même, et cadre, en somme, avec l'idée des deux royaumes : le royaume de Dieu (1), royaume de lumière, de paix, d'ordre, de charité, est un royaume dont l'Esprit est la loi, où fleurissent toutes les vertus qui élèvent et spiritualisent ceux qui en font partie (2); puis, à l'extrême opposé, le royaume de Satan, royaume de ténèbres, où règnent la discorde, le désordre, les dissensions, toutes les formes du péché, où triomphent toutes les mauvaises tendances de la chair, aiguisées et rendues plus vivaces par la Loi ; comme conséquence, la tyrannie du péché, de la concupiscence ; enfin, pour sanction définitive, la mort éternelle (3).

Le baptême, l'initiation chrétienne fait passer les néophytes de ce dernier royaume au royaume de Dieu. Seulement, pour s'y maintenir, il faut en suivre les lois, notamment la loi de l'Esprit, et ne plus se remettre sous l'empire de la chair : en d'autres termes, mourir à la chair et naître à l'Esprit. Paul appelle cette transformation morale, passer de la vie psychique à la vie spirituelle, se soustraire à la tyrannie de la σὰρξ pour devenir l'esclave du πνεῦμα. Admettre le principe de la foi et vivre dans le péché semblent à l'Apôtre une impossibilité logique. Aussi base-t-il ses préceptes de morale sur l'idée qu'il a déjà énoncée dans l'Epître aux Romains, à savoir que dans le baptême, le néophyte est mort avec le Christ et a ressuscité avec lui (4). Leurs deux vies n'en font plus qu'une (5). La chair, dit Paul, a été crucifiée avec le Christ, le croyant est donc mort au péché; s'il vit encore, c'est par l'Esprit nouveau du

1. Col., I, 12-13.
2. I Cor., IV, 20; Rom., XIV, 17; II Tim., IV, 18.
3. Col., I, 13.
4. Rom., VI, 4-6.
5. Gal., II, 20.

Christ, et par une conséquence évidente, il doit marcher non plus suivant la chair, qui est morte, mais selon l'Esprit. La vie du chrétien n'est plus celle de l'homme psychique, mais une vie spirituelle, semblable à celle du Christ ressuscité. Ces deux vies, fondues mystiquement en une seule, doivent suivre les mêmes destinées.

Actuellement, le Christ mène une vie cachée au sein du Père, sorte d'intermède imaginé par l'eschatologie apostolique, entre les deux manifestations du Messie. De même, le fidèle doit mener, maintenant, une existence spirituelle cachée en Dieu, jusqu'au jour où il participera aux gloires du royaume messianique, en son plein éclat. L'union mystique avec le Christ, l'obligation de suivre les phases de son existence, d'identifier, pour ainsi dire, sa personnalité avec la sienne, est le point central des préceptes nouveaux qui vont être indiqués. La mystique et l'eschatologie servent ainsi de base à l'éthique de Paul. De plus, l'Apôtre qui n'avait encore formulé son principe moral que pour le fidèle, soit dans ses rapports avec la communauté chrétienne, soit avec les pouvoirs politiques et les gens du dehors, passe ici aux devoirs sociaux et domestiques. Ce sera la note commune de l'Epître aux Colossiens et de l'Epître aux Ephésiens. La morale chrétienne ne s'enferme plus dans le cercle des devoirs de l'individu, elle porte son principe sanctifiant dans d'autres milieux, la famille et la société. Le fait de l'esclave Onésime et de son maître Philémon, aura peut-être contribué à éveiller ces problèmes nouveaux dans l'esprit de Paul. En tout cas, c'est le signe d'un progrès dans l'organisation et le développement des Eglises apostoliques.

Le principe mystique des préceptes moraux (1-4).

« 1 *Si (1) donc (2) vous êtes ressuscités avec le Christ, cherchez les choses d'en haut (3), où le Christ demeure, assis à la droite de Dieu (4) ;* 2 *appliquez-vous (5) aux choses d'en haut, non à celles de la terre (6).* 3 *Car vous êtes morts (7), et votre vie (8) est cachée avec le Christ (9) en Dieu.* 4 *Quand le Christ, notre vie, apparaîtra, alors vous apparaîtrez, vous aussi, avec lui dans la gloire (10).* »

La règle fondamentale de l'éthique chrétienne, en opposition à celle des gnostiques phrygiens, est présentée comme la conclusion de prémisses énoncées plus haut ; la nouvelle vie des néophytes a sa raison et son image dans le rite même de leur initiation (11). Au baptême, les convertis meurent et revivent avec le Christ : ils sont, dès cet instant, associés à lui, d'une manière mystique, et leur vie

1. La conjonction εἰ n'implique ni doute ni opinion hypothétique, mais rappelle la base des conclusions qui vont être déduites d'après les prémisses II, 12 ; II, 20. On pourrait donc traduire plus exactement « puisque ».
2. Conclusion des v. 12 et 20.
3. Gal., IV, 26 ; Philipp., III, 14 ; Math., VI, 20.
4. Ps. CX, 1 ; I, Cor., XV, 25 ; Rom., VIII, 34.
5. Φρονεῖν est plus que ζητεῖν ; ce mot-ci dit l'effort, l'autre, la mise en œuvre des moyens pour atteindre le but proposé.
6. I Jean, II, 15.
7. Gal., II, 20; Philipp., III, 20. Le texte porte l'aoriste ἀπεθάνετε, non le parfait.
8. Plusieurs manuscrits lisent ἡμῶν (B D[bc] K L, Syr., Boh., Origène), mais c'est ὑμῶν (א E* D. G P, Vulg. Goth., Arm., Eth.), qui est plus probable, car il se trouve précédé d'ὑμῶν et suivi δ'ὑμεῖς dans le même contexte.
9. I Jean, I, 18.
10. Rom., VIII, 17.
11. Rom., VI, 4-6.

doit reproduire celle de leur chef. Les membres, dit Erasme, doivent être là où est la tête ; ils ne peuvent en être séparés (1). Paul distingue deux moments dans l'existence du Christ ressuscité : l'un transitoire et de courte durée, l'autre qui doit continuer sans fin et devenir l'état définitif. Le Christ, depuis sa résurrection, habite les sphères célestes, dans cette partie du ciel où la théologie juive plaçait le trône de Dieu (2) ; il est à la droite du Père, en qualité de Messie ou intendant général du royaume céleste (3). Jusqu'au grand jour de la Parousie, il restera invisible et, comme tel, sa vie est cachée en Dieu : elle ne se révèle pas aux mortels qui sont sur terre. Mais ce n'est qu'une éclipse momentanée. Le jour de la grande manifestation n'est pas loin (4). Le Christ va bientôt réapparaître sur les nuées du ciel, entouré de ses saints (5). Or, d'après le principe fondamental de la mystique, les fidèles doivent à leur tour reproduire ces deux phases, dans leur nouvelle vie. Dès l'instant où, par le baptême, ils ont ressuscité avec Jésus, d'une façon mystique, ils mènent, eux aussi, une vie cachée en Dieu, la vie de l'Esprit, vie toute remplie des pensées d'en haut et toute imprégnée des choses célestes, à laquelle succédera la vie glorieuse et resplendissante avec le Christ, dès les premières lueurs de la Parousie.

Ceci correspond à la manière dont s'opère le salut (6) : on est d'abord sauvé en espérance, puis d'une façon définitive. Du commencement à la fin, l'argumentation de Paul

1. « Par enim illuc tendere studia curasque membrorum, ubi jam versatur caput. »
2. Hebr., IV, 14.
3. I Cor., XV, 24.
4. Ceci ressort clairement, dans ce chapitre même, du v. 6, ἔρχεται (le présent) ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ (le jugement de Dieu, c'est la Parousie).
5. I Thess., IV, 16 ; Col., III, 4.
6. Rom., VIII, 24 (τῇ γὰρ ἐλπίδι ἐσώθημεν).

se base sur l'union du Christ avec ses fidèles, analogue à celle des membres avec la tête. Ce point est capital dans sa théologie : il est, en effet, la pierre d'angle de son éthique et de son eschatologie. Et qu'on ne réduise pas cette idée de solidarité à une pure figure de langage, ou à un système de rapprochements ingénieux! Il y a ici plus qu'un symbole et un jeu d'images. C'est l'application du principe fondamental de l'union mystique du croyant avec le Christ, d'après lequel l'existence propre de l'homme va pour ainsi dire se confondre avec celle du Christ, qui se répète ainsi dans chaque individualité, par le rite du baptême. Le fidèle, une fois incorporé au Christ, demeure uni à lui par un lien indestructible et va se rapprochant de plus en plus de son modèle, jusqu'à ce qu'il participe pleinement à sa gloire (1). Tous les préceptes à énoncer seront la conclusion pratique de cette prémisse. Il ne faut pas s'y méprendre un seul instant, ni s'éparpiller ailleurs.

Le conseil d'aspirer vers les choses d'en haut, non vers les choses de la terre, ne se limite pas aux pratiques de la gnose judéo-phrygienne, mais s'étend à tout le programme de la vie « spirituelle », tel que Paul l'a déjà tracé dans l'Epître aux Galates (2), et tel qu'il le résumera d'un mot dans l'Epître aux Philippiens (3). Il s'agit, en réalité, de l'opposition entre les œuvres de la chair et les œuvres de l'Esprit. D'ailleurs, ce sont les derniers mots (4) du chapitre précédent qui ont amené, sous la plume de l'auteur, l'antithèse de l'Esprit, remplacée ici par son équivalent, « les choses d'en haut (5) ». On verra bientôt que, par le jeu du parallélisme, les choses d'en bas sont les œuvres de

1. Συνδοξασθῆναι, Rom., VIII, 17.
2. Gal., V, 16-25.
3. Πολίτευμα (Philipp., III, 20).
4. Πρὸς πλησμονὴν τῆς σαρκός.
5. Rom., II, 7.

la chair. En quel sens la vie des fidèles est-elle cachée en Dieu, avant la Parousie? Par le fait que leur vie ne fait qu'un avec celle du Christ, d'après la formule célèbre : le Christ est notre vie (1). Celui-ci étant, jusqu'ici, retenu à la droite du Père, loin de l'œil des mortels, il s'ensuit que la vie des fidèles l'est aussi.

1° Ethique individuelle (III, 5-17).

« *5 Faites donc mourir* (2) *vos membres, en tant qu'ils vous attachent à la terre* (3), *fornication* (4), *impureté* (5), *passions charnelles* (6), *concupiscence mauvaise* (7), *et la cupidité* (8) *qui est pure idolâtrie. 6 C'est à cause de ces vices* (9) *que la colère de Dieu* (10) *va fondre* [*sur les fils de l'incrédulité*] (11). *7 Vous aussi, autrefois, vous avez*

1. Philipp., I, 21 ; Gal., II, 20.

2. Rom., IV, 19 ; Gal., V, 24 ; Hebr., XI, 12 ; II Cor, V, 10 ; Plut., *Mor.*, p. 954 D.

3. L'auteur distingue ici le corps en tant que corps, et en tant qu'organe du péché, ou, en d'autres termes le σῶμα, forme essentielle de l'être humain, et le σῶμα τῆς σαρκός (II, 11), source du péché, Rom., VII, 5-23 ; l'un, substratum de la vie physique ; l'autre siège de la vie morale. Paul ne recommande ni le suicide, ni la mutilation, mais l'extirpation radicale des vices. Gal., II, 20.

4. Gal., V, 19.

5. Rom., I, 24 ; Gal., V, 19 ; I Thess., II, 3.

6. En soi πάθος signifie « émotion passive ». Le contexte précise le genre d'émotion dont il s'agit, Rom., I, 26.

7. Ce mot ajoute à πάθος la tendance efficace vers le mal.

8. Eph., IV, 19. Luxure et cupidité étaient pour Paul les deux vices propres aux païens. I Thess., I, 5 ; I Cor., V, 9 ; VI, 9.

9. Δι'ἅ se rapporte à l'énumération précédente, non à τὰ μέλη. Quelques manuscrits (P. D* G) lisent δίὸ.

10. Eph., V, 16 ; I Thess., I, 10 : ἡ ὀργὴ ἡ ἐρχομένη, Matth., III, 7 ; Rom. II, 5 ; Apoc., VI, 17.

11. Les mots entre parenthèses semblent être une addition

vécu (1) *dans ces désordres, lorsque vous y aviez votre vie. 8 Mais maintenant* (2), *rejetez* (3), *vous aussi, toutes ces choses ; colère, fureur, méchanceté, outrages, grossièretés, de votre bouche* (4). *9 Ne vous trompez pas les uns les autres, ayant dépouillé* (5) *le vieil homme avec ses œuvres* (6) *10 et ayant revêtu l'homme nouveau* (7) *renouvelé* (8) *selon l'image de son Créateur, par l'effet d'une connaissance religieuse plus exacte* (9). *11 Là* (10), *il n'y a plus ni Grec ni Juif, ni circoncis ni incirconcis, ni barbare ni Scythe, ni esclave ni d'homme libre, mais là le Christ est tout* (11) *et le Christ est en tous. 12 Ainsi donc* (12),

suggérée par Eph., v, 6. Cela résulte de l'examen critique de divers manuscrits.

1. Περιεπατήσατε est à l'aoriste et désigne d'une façon distincte chacun de ces actes vicieux ; ἔζῆτε, à l'imparfait, se refère à l'état de vie antérieur des Colossiens. « Vivere et ambulare inter se differunt, quemadmodum potentia et actus ; vivere praecedit, ambulare sequitur. » Calvin.

2. Après leur conversion, et en vertu de leur mort avec le Christ, ἀπεθάνετε v. 3, et leur résurrection avec le Christ, συνηγέρθητε, v. 1.

3. 'Απόθεθε fait pendant à νεκρώσατε.

4. La Vulgate, à la suite de saint Chrysostome (ὄχημα πορνείας), traduit « turpem sermonem » : le contexte indique plutôt qu'il s'agit de discours nuisant à la bonne entente et à l'union fraternelle. Le mot αἰσχρολογία ne se lit qu'une fois dans le N. T.

5. 'Απεκδυσάμενοι. Ce participe est-il un équivalent d'impératif ou est-il par manière de *confirmatur* ? c'est ce dernier sens qui paraît le plus probable, et qui se lie mieux avec ce qui précède.

6. Rom., VIII, 13.

7. Rom., XIII, 14 ; Gal., III, 27.

8. Rom., XII, 2 ; II Cor., IV, 16.

9. Philipp., I, 9 ; Col. ; I, 6, 9 ; II, 2.

10. Ὅπου se traduirait en latin ; in quo rerum statu. Gal. III, 8. Cette particule se relie non à ἐπίγνωσις mais à tout le verset 10.

11. Πάντα et τά πάντα sont aussi donnés comme attributs à des personnes dans les auteurs classiques. Paul fait ici un jeu de mots et une allusion à I, 16-20.

12. Conclusion des v. 10 et 11.

comme élus de Dieu (1), *saints et bien-aimés* (2), *revêtez-vous d'entrailles de miséricorde* (3), *de bonté* (4), *d'humilité* (5), *de douceur* (6), *de patience*, *13 vous supportant les uns les autres et vous pardonnant réciproquement si l'un a sujet de se plaindre* (7) *de l'autre. Comme le Seigneur* (8) *vous a pardonné, pardonnez-vous aussi* (9). *14 Mais surtout* (10) *revêtez-vous* (11) *de la charité, qui est le lien* (12) *de la perfection. 15 Et que la paix du Christ* (13), *à laquelle vous avez été appelés* (14) *de manière à former un seul corps* (15), *règne* (16) *dans vos cœurs* (17). *Ne cessez d'être reconnaissants* (18). *16 Que la parole du Christ* (19)

1. Rom., VIII, 33.
2. Par Dieu.
3. Luc., I, 78 ; Philipp., II, 1.
4. Gal., V, 22 ; II Cor., VI, 6.
5. Philipp., II, 3.
6. Gal., V, 23.
7. Μομφήν avec le sens de grief ne se trouve qu'ici dans le N. T.
8. Les manuscrits lisent tantôt ὁ Χριστός, tantôt ὁ K Κύριος, rarement ὁ θεός ou ὁ θεὸς ἐν Χριστῷ.
9. Après καὶ ὑμεῖς, sous-entendre χαριζόμενοι.
10. Après toutes les vertus énumérées aux v. 12 et 13.
11. Il faut sous-entendre le verbe ἐνδύσασθε, comme plus haut.
12. La ceinture est, en effet, le vêtement qui recouvre et unit tous les autres : συνδεσμένεν Polyb., 3, 42, 8 ; ξυνδεῖ καὶ ξυμπλέκει, Plat., *Polit.*, p. 309 B.
13. Celle que donne le Christ à ses communautés, non celle qu'il répand dans chacun de ses fidèles. Rom., V, 1.
14. I Cor, VII, 15.
15. I Cor., X, 17 ; XII, 13 ; Rom., XII, 5.
16. Βραβεύειν, ici avec le sens de gouverner, dominer.
17. Centre et source des vertus nécessaires à la paix sociale.
18. Γίνεσθε insinue que le but n'est pas encore atteint et qu'il faut y tendre sans cesse.
19. L'Evangile du Christ. Cette locution fait pendant à φιλοσοφία οὐ κατὰ Χριστόν, II, 8.

habite parmi vous (1) *avec abondance* (2), *de telle sorte que vous vous instruisiez et vous avertissiez* (3) *les uns les autres en toute sagesse, et que vous chantiez à Dieu* (4) *dans vos cœurs reconnaissants* (5) *des psaumes, des hymnes et des cantiques spirituels. 17 Et tout ce que vous faites, en parole, ou en œuvre, faites-le au nom du Seigneur Jésus, en rendant par lui des actions de grâces à Dieu le Père.* »

Toutes les exhortations de ce morceau gravitent autour des versets 9 et 10, bien que ceux-ci paraissent amenés par une circonstance particulière. La morale de Paul se résume dans un axiome à double face : se dépouiller du vieil homme et revêtir l'homme nouveau. Ces images n'étaient pas nouvelles. L'idée des deux hommes, l'un, issu d'Adam, l'autre, issu du Christ, se trouve déjà dans la première Epître aux Corinthiens (6) et dans l'Epître aux Romains (7). Celle de revêtir le Christ, ou l'homme nouveau, se lisait dans l'Epître aux Galates (8). Toutes ces métaphores sont bien de Paul ; il n'y a d'original que la façon dont elles sont combinées. Le changement de vie est représenté aux néophytes, comme un vêtement usé qu'on quitte pour en revêtir un neuf. Cette métaphore, très usitée dans la littérature hébraïque, doit provenir de réminiscences de l'Ancien

1. Ἐν ὑμῖν est pour désigner la communauté.
2. I, 9 ; II, 3 surtout.
3. I Thess., v, 14.
4. Ici plusieurs variantes : certains manuscrits lisent ἐν τῇ καρδίᾳ, d'autres, le pluriel ἐν ταῖς κ. ; de même, quelques-uns portent τῷ θεῷ, et d'autres τῷ Κυριῳ.
5. Divers manuscrits lisent sans article ἐν χάριτι : χάρις a le sens de reconnaissance, I Cor., x, 30.
6. xv, 45-49.
7. v, 14 ; vi, 13 ; xiii, 14 (ἐνδύσασθε τὸν κύριον).
8. III, 27, 28.

Testament (1). Le vêtement dont il faut se défaire, le vieil homme, n'est autre que l'homme charnel (2) ou la chair, c'est-à-dire l'organisme asservi au péché, ou y menant par une pente fatale. L'expression, on le voit, a un sens éthique. Elle désigne, en effet, notre corps réel en tant qu'instrument et esclave-né du péché. L'homme est dit « ancien » à un double titre : d'abord, parce qu'il nous vient d'Adam (3), puis parce qu'il précédait, chez les convertis, l'homme régénéré et représentait pour eux le passé. Il désigne ici, avant tout, la somme d'habitudes et de tendances mauvaises que l'on reprochait aux gentils et dont on a le détail dans le réquisitoire de l'Epître aux Romains (4). La vie de la chair, chez les païens, paraissait plus intense et plus caractérisée ; le péché semblait être là, encore plus qu'ailleurs (5), la loi intense de l'organisme physique. On les regardait, en Israël, comme des pécheurs de profession (6). En résumé, l'homme ancien est, pour Paul, cette nature foncièrement et pour ainsi dire essentiellement mauvaise dont émanent toutes les formes du vice (7), « la chair », laissée dans le paganisme à ses mauvais instincts, sans rien qui vienne entraver son action néfaste (8). C'est cette chair, que le néophyte, en raison des principes mystiques qui viennent d'être posés (9), doit tenir dans une mort continuelle. Il ne s'agit pas évidemment de tuer le corps physique à brève ou à longue

1. Job, XXIX, 14.
2. Rom., VII, 14 (ἐγὼ δὲ σάρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν).
3. I Cor., XV, 49.
4. I, 24-32.
5. Paul a, sur ce point, les idées de ses coreligionnaires, Gal., II, 15.
6. Ἁμαρτωλοί.
7. Σύν ταῖς πράξεσιν αὐτοῦ.
8 I Cor., VI, 9-11.
9. La particule οὖν le prouve.

échéance, par des pratiques d'ascétisme, dans le genre de celles des exaltés de Phrygie, mais de tuer dans leur germe, pour en empêcher l'éclosion, ce que Paul appelle ailleurs les fruits de la chair, organe et source du péché. C'est donc une mort morale, non une mort physique, qui est en cause, et cette mort s'impose comme la conséquence pratique des principes posés plus haut (1). La vie morale du néophyte doit être en accord avec le rite de son initiation. Au reste, l'Apôtre s'explique très clairement, par l'énumération qui suit, sur ce qu'il entend par « membres terrestres ». En premier lieu, les diverses formes de la luxure et de la débauche, telles qu'on les rencontrait alors chez les gentils et dont ils semblaient avoir le monopole.

L'influence directe de la chair était plus manifeste en ces sortes de péchés que dans les autres vices. A ces désordres, Paul ajoute, pour compléter le tableau des hontes du paganisme, un genre de fautes qu'il donne expressément comme une de ses caractéristiques, la cupidité (2). Le même reproche se lit dans la première Epître aux Corinthiens (3) et l'Epître aux Romains (4). Dans ce débordement d'iniquités et cette recrudescence de corruption, Paul, on le sait (5), voyait un des signes de l'approche de la Parousie. Le présent ἔρχεται actualise déjà cet événement, tant il semble prochain ! La colère qui va éclater, c'est le jugement de Dieu, le jour de Iahvé des prophètes. Mais avant qu'il arrive, il faut que l'Evangile ait été prêché par toute la terre et que personne ne puisse exciper la bonne foi. « Les non-croyants », les non-élus, qui auront rejeté la bonne

1. Νεκρώσατε est exigé par ἀπεθάνετε, v. 3.
2. Polycarpe, XI, 2 : Si quis non se abstinuerit ad avaritia, et idololatia coinquinabitur..., a dû s'inspirer de ce passage.
3. V, 11 ; VI, 10.
4. I, 29.
5 II Thess., II, 7 ; Rom. I, 19-32.

nouvelle, recevront alors leur châtiment. Ils sont, suivant l'expression de Paul, destinés à la perte éternelle. Tous ces termes coïncident (1). Paul rappelle à ses lecteurs, comme il l'avait fait aux Corinthiens (2), qu'ils ont, eux aussi, vécu dans le désordre (3), fait qui s'appliquait, en général, aux églises nouvelles fondées par l'Apôtre, où les gentils se trouvaient d'ordinaire en grande majorité. La première chose exigée, en entrant dans la nouvelle économie, était de laisser là les vices et les habitudes païennes. Paul en faisait une règle inflexible à tous les néophytes (4).

Une fois admis à l'initiation chrétienne, ils devaient encore se garder de tout ce qui aurait pu nuire à la bonne entente et à l'union des frères. De là, une série de nouveaux préceptes à observer : éviter la colère et tout ce qui peut blesser la charité fraternelle ou altérer les rapports entre membres d'une même communauté. Tout ce travail d'épuration morale est figuré par l'image du vêtement hors d'usage, dont on se dépouille pour en revêtir un neuf (5). La métaphore n'est pas purement biblique et doit venir du rituel des mystères païens. On devine déjà, après ce qui a été dit du vieil homme, ce que doit être l'homme nouveau : montrer une série correspondante de vertus, celles qui vont être énumérées et qui sont exactement la contrepartie des vices de la chair, ou mieux encore, le mot

1. Ἀπολλύμενοι, I Cor., I, 18 ; II Cor., II, 15 ; IV, 3 ; II Thess., II, 10.

2. I Cor., VI, 11.

3. Les pronoms ἐν οἷς et ἐν τούτοις se rapportent au pronom δι' ἅ du v. 6, ce que prouvent les verbes περιπατεῖν et ζῆν ἐν, qui se disent des choses, non des personnes. D'ailleurs, ce qui est ici en cause, ce n'est pas d'avoir été païen autrefois, c'est d'en avoir mené la vie. C'était là l'important pour les conseils à donner.

4. Καὶ ὑμεῖς.

5. « La robe olympienne » dont on revêtait les initiés dans les mystères d'Isis ou de Mithra, Apul., *Mét.*, XI.

grec l'insinue (1), une refonte de la nature humaine qui aura son aboutissant dans le corps ressuscité (2). D'homme charnel, le néophyte devient homme spirituel ; de la loi de la chair, il passe à celle de l'Esprit. Cette refonte ne s'opère pas, en effet, tout d'un coup : elle subit une évolution et un développement continus, ce que marque le participe du texte original (3). Le modèle sur lequel s'exécute cette refonte progressive, et qui lui sert de terme-limite d'assimilation, c'est l'image de Dieu, d'autres disent l'image du Christ (4). La première explication rentre mieux dans les habitudes de Paul (5), qui attribue toujours à Dieu la seconde aussi bien que la première création : de plus, l'allusion au passage parallèle de la Genèse (6) est transparente. Mais, comme le Christ est lui-même l'image de Dieu, il s'ensuit qu'au fond, il n'y a pas d'importance à prendre celle-ci ou celle-là.

Pour arriver au sens très précis voulu par l'Apôtre, à propos « du *nouvel homme* », il importe de commencer par déterminer l'αὐτοῦ de la fin du verset. Or, ce pronom se rapporte, sans aucun doute, à l'homme nouveau ici en question : et Dieu (7) est sujet de l'incidente « qui le crée ».

L'idéal le plus immédiat vers lequel s'achemine, par degrés, le renouvellement de « l'homme intérieur » est l'ἐπίγνωσις c'est-à-dire, la connaissance supérieure, spiri-

1. Ἀνακαινόω n'est employé ni par les auteurs classiques, ni par les Septante ; il reproduit l'idée de la palingénésie, d'usage courant dans les mystères. Reitzenstein, *Poim.*, p. 230.

2. Le σῶμα πνευματικόν, I Cor., xv, 44.

3. Ἀνακαινούμενον, participe présent à prendre au sens passif. Comp. II Cor., iv, 16 : ὁ ἔσω ἡμῶν [ἄνθρωπος] ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ, opposé à τὸν παλαιὸν ἄνθ. τὸν φθειρόμενον, Eph., iv, 22.

4. Saint Chrysostome, Théophylacte, Ewald.

5. Eph., ii, 10 ; iv, 24.

6. i, 26.

7. Eph., iv, 24 ; II Cor., v, 17.

tuelle, pneumatique du mystère chrétien. L'homme « spirituel » est initié au « mystère », l'Esprit lui révélant le plan divin de la Rédemption (1). La gloire, terme suprême de l'assimilation au Christ, est retardée jusqu'au jour de la Parousie. Pour l'instant, le nouvel homme se renouvelle de jour en jour, en se rapprochant de plus en plus de l'image de Dieu, non pas celle de la création suivant l'Adam de la chair, mais celle de la création suivant l'Adam céleste (2), par une ressemblance de plus en plus étroite avec lui (3). A un double titre, cet homme est dit nouveau, d'abord parce qu'il est fait sur le modèle du Christ qui est le nouvel Adam (4), puis par ce qu'il est postérieur en date au vieil homme, celui d'avant la conversion (5). Dans l'Épître aux Galates (6), Paul exprimait la même chose, en disant que le néophyte avait revêtu le Christ (7). Toutes ces locutions, être dans le Christ, revêtir le Christ, revêtir l'homme nouveau, renouveler l'homme intérieur, nouveauté de vie, vivre dans le Christ, expriment la même chose sous des points de vue différents, mais représentent toujours, dans l'esprit de Paul, quelque chose de plus qu'une simple métaphore : la conscience d'une transformation profonde de la nature morale et de la personnalité du croyant « qui entre dans le Christ par la foi en l'efficacité mystique de sa mort et de sa résurrection ».

Tous ces termes appartiennent à la langue mystique et

1. L'épignose est ici en façon d'époptie, acte et but suprême de l'initiation, dans les mystères.

2. II Cor., IV, 16 (ὁ ὄσωθεν ἀνακαινοῦται ἡμέρᾳ καὶ ἡμέρᾳ).

3. I Cor., XV, 49.

4. Rom., VIII, 29 (Καὶ προώρισεν συμμόρφους τῆς εἰκόνος τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ).

5. I Cor., XV, 45 (ὁ ἔσχατος Ἀδάμ εἰς πνεῦμα ζωοποιοῦν), 47.

6. III, 27.

7. Par l'union mystique avec le Christ, « l'homme nouveau » ἔσχατος Ἀδάμ, I Cor., XV, 45 ; Rom., VI, 1.

leur seule originalité est d'être employés en fonction d'une mystique spéciale, celle du Christ, qui est celle de Paul. Il n'a eu qu'à puiser dans le vocabulaire hellénique des mystères où ces métaphores étaient d'usage courant.

Le nouvel homme est, pour l'Apôtre, la seule chose qui importe dans l'économie nouvelle : le reste mérite à peine d'être mentionné. Dans cet ordre de choses disparaissent toutes les différences que dressent entre hommes la nationalité (1), la religion (2), les conditions sociales, différences qui étaient marquées, au dehors, par une différence de vêtements. En Jésus, disparaît tout ce qui pourrait différencier un néophyte d'avec un autre. Tous n'ont plus, en effet, qu'un seul et même vêtement, le Christ. Ce qui sépare et divise appartenait au vieil homme et a péri dans les eaux du baptême. Il ne subsiste plus que l'élément commun, le Christ, qui les réunit tous dans la même unité, en un seul corps. Le raisonnement est facile à saisir. La formule employée est très expressive : le sujet est placé en fin de phrase pour mieux frapper l'imagination. Les mots τὰ πάντα et ἐν πᾶσιν (3) résument toutes les catégories de personnes énumérées et s'étendent à toutes celles qu'on pourrait trouver dans les communautés présentes et à venir.

1. Ἕλλην opposé à Ἰουδαῖος désigne tout ce qui est hors d'Israël, la nation théocratique. Gal., III, 28 ; Rom., I, 16 ; II, 9 ; X, 12 ; I Cor., XII, 13.

2. La circoncision établit le signe distinctif religieux entre le Gentil et le Juif.

3. On peut ramener à la même idée générale le contraste entre Scythes et barbares, que l'on oppose aux « Grecs ». Ceux-ci appelaient barbares tout ce qui ne parlait pas grec : les Scythes passaient pour les plus barbares des barbares. « Quod nullus in barbaria. Quis hoc facit ulla in Scythia tyrannus ? » dit Cicéron (*In Pisonem*, VIII) ; II Macch., IV, 47 ; III Macch., VII, 5. Dans l'endroit parallèle de l'Epître aux Galates, III, 28, il y a πάντες, non πάντα, mais le sens est le même.

Toutes ces différenciations meurent avec le vieil homme; le nouveau les ignore, et n'en tient aucun compte.

Les conseils des six versets qui suivent, indiquent aux néophytes les principales règles de conduite à tenir pour être en accord logique avec la nature de l'homme nouveau (1). L'Apôtre suit une marche parallèle à celle de l'Epître aux Galates (2) ; après le rejet des œuvres de la chair et du vieil homme, l'accomplissement des œuvres de l'Esprit: celles du nouvel homme. En effet, si les néophytes sont un avec le Christ, ils doivent agir comme lui, se conduire par inspiration et vertu du Christ vivant en chaque fidèle, donc imiter le Christ, surtout sa charité et toutes les vertus qu'elle suppose. Si l'on est devenu « homme nouveau » en s'unissant mystiquement au Christ, on doit agir comme le Christ « *Operari sequitur esse* ».

Parmi toutes les vertus dont le Christ nous a donné l'exemple, l'Apôtre choisit le support mutuel, aidé et facilité par le pardon réciproque des griefs qu'on peut avoir l'un contre l'autre. L'entente et l'union dans les églises nouvelles étaient à ce prix. Et ce ne devrait pas être chose facile avec des éléments de provenances si diverses! On comprend que l'attention de l'Apôtre ait été portée de ce côté-là et que la tolérance mutuelle et la charité lui aient paru la grande vertu du moment. A quel fait particulier de la vie du Christ fait-il allusion? S'agit-il de son œuvre rédemptrice, en général, ou de quelque acte de sa vie mortelle (3)? Il semble bien qu'il ne puisse être question que du pardon des péchés par la mort rédemptrice, puisque les Colossiens en sont l'objet.

1. Rom., VIII, 33: ὡς ἐκλεκτοὶ.
2. V, 18, 22.
3. Comme Rom., XV, 3. Philipp., II, 5; Hebr., XII, 2; I Petr., II, 2.

Comme dans la première Epître aux Corinthiens (1), la charité est placée au-dessus de toutes les vertus et, pour continuer l'image commencée, on la compare à la ceinture (2), vêtement qu'on revêt le dernier et qui serre tous les autres. Les autres vertus énumérées plus haut sont considérées comme l'habillement de l'homme nouveau ; celle qui en unit toutes les parties, et après laquelle on peut dire que l'habillement est complet, c'est la charité (3). Dans la littérature hébraïque, le dernier acte du voyageur, avant de se mettre en marche, est de ceindre sa ceinture. Quand il l'a fait, il est prêt à partir. De même ici, le néophyte qui a la charité, a tout ce qu'il lui faut : il est parfait, rien ne lui manque. Mais ce que vise la recommandation de Paul, c'est l'unité et la concorde dans les communautés. Il désire que la paix du Christ y règne (4) et en fasse, suivant le plan de Dieu (5), un corps solide et bien uni (6). L'idée de la vocation à la foi nouvelle envers Dieu, le plus grand des bienfaits, suggère à Paul, un appel à la reconnaissance, qui se traduira au dehors par la collaboration de tous à la paix et à la concorde. Saint Jérôme et quelques commentateurs (7) introduisent ici une autre idée : celle de se montrer aimable (8) dans les rapports avec les frères.

1. Par ex. saint Justin, Clément d'Alexandrie, Tertullien, Origène, saint Basile, Isidore de Péluse, saint Chrysostome, Théodoret, etc.

2. Πάντα ἐκεῖνα αὕτη συσφίγγει, dit saint Chrysostome.

3. On trouve, paraît-il, une idée analogue chez les Pythagoriciens. Cfr Simplicius, *in Epictet.*, p. 208 : Καλῶς οἱ Πυθαγορεῖοι περισσῶς τῶν ἄλλων ἀρετῶν τὴν φιλίαν ἐτίμων καὶ σύνδεσμον αὐτὴν πασῶν τῶν ἀρετῶν ἔλεγον.

4. βραβεύειν est remporter la palme, être vainqueur et maître.

5. I Cor., VII, 15 : ἐν εἰρήνῃ κέκληκεν ἡμᾶς ὁ θεός.

6. I Cor., X, 17 ; XII, 13 ; Rom., XII, 5 ; Eph., IV, 3, 4.

7. Bèze, Cornelius a Lapide, Olshausen.

8. « In mutuo vestro commercio estote gratiosi, amabiles, comes, qua virtute pax et concordia saepe servantur. »

En fait, le mot εὐχάριστος a ce second sens chez les auteurs classiques (1) et même chez les Septante (2). Alors que dans le Nouveau Testament (3), il a plutôt celui de « reconnaissant ». Mais les deux s'adaptant au contexte, on peut faire son choix. Cependant s'il faut faire une préférence, ce serait encore en faveur de la deuxième signification, tant à cause du parallélisme (4) que de la façon plus naturelle dont elle se relie à ce qui précède et à ce qui suit. Au souhait de paix à l'intérieur de l'église, Paul en ajoute un second, qui serve à entretenir l'unité et l'harmonie dans la communauté de Colosses : l'abondance des charismes spirituels. Les réunions liturgiques dans lesquelles se manifestaient « ces dons de l'Esprit », étaient, dans l'idée de Paul, un puissant moyen d'édification commune et resserraient les liens entre frères. La liturgie charismatique montrait, par la variété des dons et leur unité d'origine, la belle union des croyants dans un seul corps (5). C'est ainsi que Paul envisageait les charismes et d'après ce principe qu'il en avait réglementé l'exercice chez les Corinthiens (6). Avant tout, l'utilité de l'Eglise (7), disait-il, et il ne pense pas autrement quand il souhaite aux Eglises de la vallée de Lycus toutes les riches variétés de charismes : dons de sagesse, de didascalie, d'avertissement (8), d'hymnes d'actions de grâces, de cantiques spirituels,

1. Xén., *Cyr.*, II, ii, 1, VIII, iii, 49.
2. Prov., xi, 16 : γυνὴ εὐχάριστος.
3. Εὐχαριστεῖν et εὐχαριστος, v, 17.
4. I Thess., v, 18.
5. I Cor., xii, 4-30.
6. *Ibid.*, xii, xiv.
7. *Ibid.*, xii, 7.
8. Ce charisme était peut-être le même que celui de la prophétie. I Cor., xiv, 3.

peut-être même de glossolalie (1). Saint Chrysostome reconnaît aussi qu'il s'agit en ce passage, des charismes (2) de l'Esprit.

A propos de l'expression λόγος τοῦ Χριστοῦ, les commentateurs observent que dans cette Epître, l'Apôtre est plus enclin qu'auparavant à attribuer au Christ, sans doute pour exalter sa dignité, ce qu'ailleurs il réservait à Dieu (3). C'est, sans doute, par l'épithète commune, ὁ Κύριος, que s'est opérée cette jonction et cette communauté d'attributs. En reconnaissant le Christ comme leur Seigneur, les premiers fidèles se mirent en voie de reporter sur lui tout ce que l'Ecriture avait dit ou affirmé de Dieu lui-même, là où les Septante avaient substitué le mot « Seigneur » à celui de Iahvé et aussi à assimiler le culte du Christ à celui des empereurs divinisés. La communauté de nom aura entraîné la communauté d'attribution. Toutefois Paul maintient fermement la position respective de Dieu et du Christ. On va à l'un par l'autre. Le Christ est partout « le médiateur » entre Dieu, Père du Christ, et les créatures issues du même Dieu. Ici même, en exhortant les fidèles à rapporter tout (4) à Dieu, actes et paroles, il marque nettement cette gradation. Il veut qu'on rende grâces à Dieu (5) par le Christ. L'expression « au nom du Seigneur Jésus » ne signifie ni invocation (6) ni marque d'honneur (7), mais

1. I Cor., XIV, 15, 16, surtout à cause de ᾄδοντες ἐν ταῖς καρδίαις ὑμῶν τῷ θεῷ.
2. 'Από τῆς χάριτος τοῦ πνεῦματος φησίν. Montf., t. XI, p. 394.
3. D'ordinaire il y a ὁ λόγος τοῦ θεοῦ ou τοῦ κυρίου. I Cor., XIV, 36; II Cor., II, 17; IV, 2; I Thess., II, 13.
4. « Dictis factisque omnis continetur actio. » Eurip., *Hec.*, 373.
5. Paul emploie la tournure θεὸς καὶ πατήρ quand il s'agit d'actions de grâces solennelles, I Thess., I, 3; III, 11, 13; Gal., I, 4; Philipp., II, 11.
6. Saint Chrysostome, Théophyl., Œcum.
7. Saint Jérôme, « in honorem ».

dans l'esprit et la dépendance du Christ, comme si c'était lui-même qui parle ou qui agisse (1). Ceci découle de l'unité mystique du fidèle avec le Christ, base et principe fondamental de l'éthique de Paul, du commencement à la fin.

2° **Ethique sociale**, (III, 18-IV, 6).

On peut réunir, sous ce titre commun, toutes les autres recommandations de Paul dans cette fin d'Epître. Les règles tracées ont pour objet la famille ou les relations avec « les gens du dehors ». En les lisant, on verra que Paul ne crée pas d'autres devoirs que ceux qui naissent des rapports naturels des hommes entre eux. Il ne peut y avoir deux morales. L'éthique chrétienne ne change pas les rapports entre hommes : elle ne vise qu'à les purifier, à les élever, à les ramener à leur idéal ; elle les vivifie d'un nouveau principe : l'union mystique de chaque croyant avec le Christ. L'Eglise ne sera point une société particulière, mais la société humaine régénérée par l'esprit du Sauveur, une nouvelle humanité. L'Apôtre base toujours ses prescriptions sur l'appartenance du fidèle au Christ. Il ne fait qu'un avec lui. Donc, la maxime pratique sera d'agir, dans la condition où l'on se trouve, comme le Christ lui-même agirait, suivant la prescription du v. 17. C'est le sens de la formule « in Domino » (2) partout répétée comme raison ultime de tous les préceptes. Paul n'a rien imaginé au delà. Son éthique sociale n'est pas autrement édifiée que son éthique individuelle. Sur les questions de mariage, d'éducation, d'esclavage, c'est invariablement la même idée directrice, l'union mystique avec le Christ. Il n'en

1. Philipp., II, 10 ; I Cor., XII, 3 ; Eph., V, 20. « Illum sapiat, illum sonet, illum spiret omnis vestra vita. » Erasme.
2. Col., III, 18, 20, 23.

connaît pas d'autres. Tout en fonction du Christ et de l'unité de l'Eglise. Le Christ en tous et Dieu en tous, par le Christ. Voilà son idéal et sa règle définitive. Tout ce qu'on lui prête, en dehors de là, est étranger à sa pensée et à son intention.

« *18 Femmes* (1) *soyez soumises à vos maris, comme il convient* (2) *dans le Seigneur. 19 Maris, aimez vos femmes et ne vous aigrissez pas* (3) *contre elles. 20 Enfants, obéissez en toutes choses à vos parents, car cela est chose excellente dans le Seigneur* (4). *21 Pères, n'exaspérez* (5) *pas vos enfants, de peur qu'ils ne perdent courage* (6). *22 Serviteurs, obéissez en tout à vos maîtres selon la chair, non pas seulement quand ils vous voient et pour plaire aux hommes, mais avec simplicité de cœur, dans la crainte du Seigneur* (7). *23 Ce que vous faites* (8), *faites-le de bon cœur, comme pour le Seigneur, et non pour des hommes,*

1. Le nominatif avec l'article, dans le discours direct, s'explique sans recourir à un hébraïsme.

2. Ὡς ἀνῆκεν est l'imparfait, pour marquer qu'il ne s'agit pas d'une obligation nouvelle, mais déjà préexistante.

3. Πικραίνεσθαι a plutôt ici le sens de se fâcher, de s'irriter. Cfr. Herm., *Mand.* X, II, 3.

4. Le texte reçu porte τῷ Κυρίῳ ainsi que Boh., Eth., Clém. ; ἐν Κυρίῳ se trouve dans tous les onciaux et dans la plupart des versions : c'est la meilleure leçon.

5. Certains manuscrits (ℵ A^c D* G K L, Théodoret, Théophyl.) ont παροργίζετε (ne provoquez pas à la colère), sens à peu près le même : il se trouve dans le passage parallèle de l'Epître aux Ephésiens, VI, 4.

6. « Fractus animus, pestis juventutis », Bengel.

7. Κύριος désigne ici, comme plus loin, v. 23, 24, le Seigneur Jésus. Pourtant certains manuscrits (ℵ^c D^c K, Goth., Boh., Théodoret) ont θεόν : la Vulgate suit cette dernière leçon.

8. Il y a deux leçons dans les manuscrits : la première, celle qui semble plus correcte, ὃ ἐάν ποιῆτε (ℵ A B^c, Vet. Ital., Goth., Boh., Arm.) ; l'autre (D^c K L Syr., Théodor., Chrys.), καὶ πᾶν ὅ τι ἐάν, inspirée par le v. 17.

24 sachant que vous recevrez du Seigneur, pour récom-
pense, l'héritage céleste. Servez (1) *le Seigneur Christ.*
25 Car (2) *celui qui commet l'injustice recevra selon son*
injustice (3) *et il n'y a point d'acception de personne.* IV.
1 Maîtres, rendez à vos serviteurs ce que la justice et
l'équité demandent, sachant que vous aussi vous avez un
maître dans le ciel. 2 Persévérez dans la prière (4), *appor-*
tez-y de la vigilance (5), *avec des actions de grâces.*
3 Priez en même temps pour nous, afin que Dieu nous
offre des facilités d'apostolat (6) *et qu'ainsi je puisse annon-*
cer (7) *le mystère du Christ, pour lequel* (8) *d'ailleurs je*
suis dans les chaînes (9) ; *4 afin que je puisse le faire con-*
naître, comme c'est mon devoir de le faire. 5 Conduisez-
vous avec prudence (10) *envers ceux qui sont hors de*
l'Eglise (11), *sachant mettre à profit le temps qui reste* (12).

1. Le γάρ que plusieurs manuscrits insèrent après τῷ doit être supprimé et l'impératif maintenu.

2. Certains manuscrits lisent γάρ, d'autres δέ : le sens n'en est pas affecté.

3. Ἠδίκησεν est au passé, κομίσεται, au futur, le jugement étant remis au jour de la Parousie.

4. Rom., XII, 12 ; I Thess., V. 17.

5. Rom., XIII, 4 ; I Thess., V, 6 : On exprime ici l'idée de vigilance continuelle : ni langueur, ni tiédeur, ni interruption. Dans le texte, la prière est représentée comme un espace, un lieu où il faut séjourner, se fixer, camper en armes.

6. Littéralement, « nous ouvre une porte de discours », c'est-à-dire enlève les obstacles à la diffusion de l'Evangile. I Cor., XVI, 9 ; II Cor., II, 12.

7. Λαλῆσαι, infinitif de fin ou d'objet.

8. Δι᾽ ὅ se rapporte à μυστήριον, synonyme d'Evangile. Quelques manuscrits substituent δι᾽ ὅν, en sous-entendant Χριστός.

9. C'est le seul endroit où Paul emploie δέειν au sens littéral.

10. Sagesse pratique du chrétien. Matth., X, 16.

11. I Cor., V, 12, 13 ; I Thess., IV, 12. Cette expression est empruntée aux Juifs qui désignaient ainsi les païens.

12. Allusion à la proximité de la Parousie. Rom., XIII, 14 ; I Cor., VII, 29 ; Gal., VI, 10.

6 Que vos paroles soient toujours empreintes de grâce aimable (1), *assaisonnée de sel* (2), *de manière à savoir comment il faut répondre à chacun* (3). »

La première série comprend les devoirs domestiques de chacun de ceux qui composent ce qu'on appelait autrefois « la maison (4) » : maris, femmes, enfants et serviteurs. D'un mot on peut résumer leur but et le mot d'ordre général qui les résume tous. Paul transporte dans la famille l'idéal qu'il souhaite à la communauté chrétienne : paix, concorde, unité (5). Le moyen est toujours le même, l'union mystique avec le Christ. A l'exception d'un seul (6), tous les préceptes sont suivis de la formule « In Domino ». C'est de là que tout découle et ce qu'il y a de spécifiquement paulinien, dans ces divers préceptes moraux. Pour le reste, il n'y a rien de plus que la morale naturelle, ce qu'elle défend et ce qu'elle a prescrit. On ne trouve rien qu'Epictète n'ait dit, sur les mêmes sujets.

Quelle raison a invité Paul à parler des devoirs domestiques? Peut-être le désir de plaider encore la grâce d'Onésime auprès de Philémon. Cependant comme des conseils identiques se lisent dans l'Épître aux Ephésiens (7), il est

1. Χάρις λόεων, avec ce sens, est fréquent chez les auteurs classiques.

2. Avec le sens évangélique (Marc, XI, 49, 50) d'utile, de profitable. En Palestine, le sel sert d'engrais. Théodore de Mopsueste a bien saisi la pensée de Paul : « ita ut magis donum aliquod ex vestris sermonibus perfici videatur ».

3. I Cor., IX, 23.

4. Luc, X, 5 ; XI, 17 ; XIX, 9 ; Act., VII, 10 ; X, 2 ; XI, 14 ; XVI, 31 ; XVIII, 8 ; I Cor., I, 16 ; I Tim , III, 4 ; V, 4, etc.

5. Col, III, 11 ; Gal., III, 28 ; I Cor., XIV, 24, 36 ; XI, 2-16 ; VII, 22-40.

6. Celui qui s'adresse aux maris, mais à la rigueur on pourrait même enlever cette exception en se reportant au verset parallèle de l'Epître aux Ephésiens, VI, 25.

7. V, 22 VI, 9 : de même I Tim., II, 2, 9 : Tit., II, 1-10. Plus tard dans la *Didaché*, IV, 9-11 ; l'*Epître à Barnabé*, XIX, 5-7.

plus probable qu'il s'agit d'un point de vue moins restreint et que l'Apôtre avait à résoudre, pour ses lecteurs, des cas de conscience pratiques touchant divers sujets d'ordre intérieur. Dans l'Epître aux Ephésiens, ces conseils sont un peu plus développés, signe assez certain que l'Epître aux Colossiens a été rédigée la première. Y a-t-il eu emprunt, sur ce point, aux doctrines de la propagande juive ou aux théories hellénico-philosophiques ? Certains l'affirment (1), alléguant, d'une part, une série de principes parallèles dans Josèphe (2) et dans la dernière partie du Pseudo-Phocylide (3), de l'autre, pour la propagande stoïcienne, divers passages d'Epictète (4) et d'Hiéroclès (5). Cela n'est pas improbable. Il circulait quantité de petits traités de morale où l'on retrouvait les mêmes idées dans les mêmes mots. C'étaient des axiomes de morale naturelle et universelle, qui n'étaient la propriété d'aucune secte ni d'aucune religion, pas plus de la halacha juive que de la philosophie grecque, mais bien plutôt le patrimoine moral de l'humanité.

L'Apôtre dans ces préceptes, s'occupe d'abord des femmes, sans doute parce qu'elles sont la base de la famille. Il leur recommande la soumission, comme dans la première Epître aux Corinthiens (6). Rien de nouveau comme précepte : l'imparfait (7) montre, au surplus, qu'il s'agit d'une chose d'évidence primordiale, qui a toujours existé ainsi et qui s'impose naturellement à ceux qui sont dans le

1. Cfr. M. Dibelius, *Die Briefe an die Kol.*, p. 91.
2. *Cont. Apion.*, II, 24.
3. 175-288 (Bernays, *Ges. Abhand.*, I, p. 254).
4. II, XVII, 31.
5. Cfr. (Bernays, *Op. cit.*, t. I, p. 192, *Praechter Hierocles d. Stoiker* ; Klein, *Der altest. christl. Katechismus u. d. jüd. Propaganda-Literatur* ; Wendland, *Hell. Kultur*, p. 46.
6. I Cor., VII, 22-40 ; XI, 2-16 ; XIV, 34-46.
7. Ὡς ἀνῆκεν.

Christ (1), par conséquent aux épouses chrétiennes. Aux maris, le devoir d'aimer leurs femmes et de ne pas s'irriter (2) contre elles, l'auteur supposant peut-être chez elles plus de défauts que chez l'homme. A celui-ci d'être patient. Plutarque observe, peu de temps après, que c'est un signe de faiblesse d'esprit, pour un homme, de s'emporter contre les femmes. L'obéissance aux parents est prescrite aux enfants. C'est là leur vertu propre. Paul reproche le vice contraire aux païens dans son réquisitoire de l'Epître aux Romains (3) ; il ne suppose pas un instant, dans une famille chrétienne, que les ordres des parents soient en opposition avec la loi de Dieu et il ordonne de leur obéir en tout. C'est, dit-il, une chose excellente et parfaite (4) pour ceux qui sont dans le Seigneur (5). Cependant, comme dans la société ancienne, l'autorité du père était très étendue et souvent d'une sévérité excessive, Paul juge utile d'en modérer l'exercice en montrant les suites fâcheuses qui pourraient résulter d'une trop grande rigueur et d'une trop grande facilité à se mettre en colère. Les enfants élevés de la sorte perdent tout courage et toute initiative. La peur les rends craintifs et timides (6).

Après les enfants, les esclaves, suivant les cadres de la famille ancienne. Leurs devoirs sont ceux de la morale

1. 'Εν κυρίῳ ne se relie pas à ὑποτάσσεσθε mais à ἀνῆκεν, d'après le parallélisme du v. 20.

2. Πικραίνεσθαι, dans Philon, se dit de la colère, *De vita Moys*, II, p. 135 ; Ex., xvi, 20 (LXX) ; Ruth, I, 20 ; III Esdr., iv, 31.

3. I, 30.

4. Εὐάρεστον est ce qui répond à l'idéal, ce qui est parfait.

5. 'Εν κυρίῳ n'est pas mis ici pour le datif et ne signifie ni au Seigneur, ni devant le Seigneur, mais comme au v. 15, dans le Seigneur, avec le sens que Paul attache à cette locution.

6. Sur l'éducation des enfants chez les Juifs, voir Philon, *De spec. leg.*, III, I, 10 ; Josèphe, *Cont. Ap.*, II, 24 ; Ps.-Phocylide, 184 ; *Epître à Barn.*, xix, 5.

naturelle, mais poussés à un degré de perfection plus élevé que celui qu'exigeait la morale courante du temps ; ils les rempliront avec un idéal et un esprit nouveau. Paul veut que l'esclave obéisse non pas, comme c'était la règle à peu près générale, d'une manière superficielle (1), pour éviter les reproches et les sévérités de son maître ou pour en recevoir une récompense matérielle, mais pour des motifs plus élevés. L'esclave, en exécutant les ordres de son maître, agira comme s'il servait le Christ lui-même. L'Apôtre imagine deux maîtres : l'un, suivant la chair (2), l'autre, suivant l'Esprit (3). A celui-ci vont réellement les services de l'esclave chrétien. Il sert le Christ. Aussi le fait-il avec perfection (4) ; il exécute tous ses ordres avec conscience et scrupuleuse exactitude. Si la crainte ou l'appât des récompenses le fait agir, ce n'est pas en pensant à son maître terrestre, mais au Christ lui-même. S il craint quelqu'un, c'est le Christ ; s'il attend un salaire, c'est celui du Christ, la κληρονομία, c'est-à-dire sa part de gloire dans le royaume messianique (5). Ainsi, Paul ne touche pas à la condition des esclaves, il n'innove rien, il ne bouleverse rien. Il la laisse telle qu'elle est, mais il la transforme pourtant en la représentant sous un jour plus humanitaire. L'esclave est ennobli du fait qu'il n'est plus rivé à un maître charnel, mais qu'il sert le Christ, que son travail

1. Eph., VI, 6. Théodoret : ὀφθαλμοδουλείαν δὲ καλεῖ τὴν οὐχ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδιας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι κεχρωσμένην.

2. Κατὰ σάρκα.

3. Κύριον ἐν οὐρανοῖς, IV, 1, ὡς τῷ κυρίῳ καὶ οὐκ ἀνθρώποις.

4. Ἐν ἁπλότητι καρδίας, ἐκ ψυχῆς : en conscience, en sincérité, à fond, de tout cœur.

5. Κληρονομία est le terme classique du N. T. pour le salut éternel, l'admission au royaume messianique. Gal., III, 18 ; Rom., VIII, 15-17. A noter que Paul avait remarqué ailleurs que l'esclavage n'a pas, sur terre, de part à l'héritage, Gal., IV, 1-7. Il l'aura en servant le Christ.

n'est plus conditionné ni par la crainte des coups, ni par un avantage temporel mesquin et périssable. Il accomplit une tâche et remplit un rôle social aussi élevé que celui de n'importe qui.

Certains commentateurs font commencer, au v. 25, les devoirs des maîtres (1), à cause de la maxime : Dieu ne fait pas acception de personnes, qui semble mieux s'appliquer à des gens de marque qu'à de simples esclaves. Mais ce n'est pas une raison suffisante pour intervertir un ordre de discours que l'auteur exprime nettement. Ce verset a pour but de rappeler à l'esclave (2) (ce qui n'était pas inutile dans la plupart des cas) qu'il ne doit pas faire tort à son maître, et cela, par crainte du jugement de Dieu qui punit toutes les violations de la justice, d'où qu'elles viennent, du maître comme de l'esclave (3). Le singulier (4) qui succède au pluriel (5) ne prouve pas que Paul passe des esclaves aux maîtres, mais qu'il émet un principe général. Ce principe posé, Paul s'adresse directement aux maîtres eux-mêmes pour leur commander d'être justes et équitables envers leurs esclaves. Comme il avait poussé plus loin l'obéissance, dans le service, que ne l'exigeaient les codes et les usages d'alors, il exige, dans la récompense, une plus large mesure. Il exige non seulement le strict droit de justice, mais l'équité, certains exégètes (6) disent même l'égalité, parce que dans le Christ il n'y a plus ni maître, ni esclave (7). Cela est peu probable (8). L'auteur veut, au

1. Théodoret, Bèze, Calvin, Estius.
2. C'est l'opinion de saint Chrysostome, Théophylacte, etc.
3. Saint Jérôme, Erasme, Lightfoot, Dibelius, entendent ce verset du maître et de l'esclave tout ensemble.
4. Ὁ γὰρ ἀδικῶν.
5. Εἰδότες,
6. Meyer et plusieurs autres distinguent ἰσότης (égalité) d'ἐπιείκεια (équité).
7. Col., III, 11.
8. Malgré les exemples classiques qu'on apporte pour nuan-

contraire, que le maître se souvienne qu'il a lui aussi un maître dans les cieux, le Seigneur Jésus ; cette pensée doit l'exciter à modérer son autorité et à ne pas être trop dur pour ses esclaves, afin que le Christ ne le soit pas non plus pour lui. Ainsi, du commencement à la fin, c'est l'idée d'union dans le Christ qui sert de règle à la morale sociale de Paul. On observe que, sur tous ces points, la législation juive était plus douce et plus humaine que les autres : cela est vrai (1). Mais l'Apôtre la dépasse encore dans le sens de la perfection et de l'élévation morale, comme le Christ avait marqué, dans le discours sur la montagne, la différence de sa loi avec celle de Moïse. On peut admettre ici que Paul a eu spécialement en vue le cas d'Onésime et de Philémon.

De la famille, l'Apôtre passe rapidement à un cercle beaucoup plus étendu : ceux qui n'ont pas encore adhéré à l'Evangile. En quelques mots, il trace aux fidèles la conduite à tenir envers eux. D'abord exercer, à leur égard, l'apostolat de la prière, ce que feront les frères en priant, d'une façon spéciale, pour le succès de la parole de Paul. De là, l'exhortation générale à prier sans cesse ainsi qu'à remercier Dieu du don de la foi. C'est une habitude de l'Apôtre de demander aux fidèles leurs prières, afin d'aider l'efficacité de sa parole et de son ministère auprès des gentils (2).

cer ἰσότης, le sens de Paul doit être réglé par le contexte. Au reste, Philon lui même emploie ἰσότης dans le sens d'équité : *De creat. Princ* , II, p. 401, ἰσότης μὲν οὖν τὴν ἐκ τῶν ὑπηκόων εὔνοιαν καὶ ἀσφαλείαν ἀμοιβάς δικαίας ἀντεκτινόντων ἀπεργάσεται. En tout cas, il ne signifie pas impartialité (Théodore, Erasme, Cornelius a Lapid.) comme si l'on commandait au maître de mettre tous ses esclaves sur le même pied ; il s'agit, en effet, des rapports du maître avec chaque esclave.

1. Cfr. J. Winter, *Die Stellung der Sklaven bei den Juden* Halle, 1886.

2. II Cor., I, 11 ; I Thess., V, 25 ; Rom., XV, 30.

Il avait alors d'autant plus raison de les solliciter, qu'il était enchaîné. Le v. 4 offre une certaine obscurité qu'il n'est pas facile d'éclaircir. Si on en fait, ce qui est le plus probable, un vœu parallèle à celui du verset précédent, Paul exprimerait alors le désir de sortir de captivité pour mieux accomplir sa mission ; si on le subordonne, au contraire, à la finale du verset précédent, on arriverait à ce paradoxe que les chaînes de Paul facilitaient son apostolat, et rendaient plus évidente encore sa vocation d'Apôtre, qu'il avait reçue de Dieu et qui était, pour lui, une nécessité inéluctable, que les liens eux-mêmes de la captivité n'avaient fait que rendre plus évidente. Ce dernier sens est exprimé dans l'Epître aux Philippiens (1), mais avec un autre but que dans le présent verset. A la prière, les Colossiens s'efforceront d'ajouter l'apostolat de l'exemple, l'édification, mettant toute sorte de circonspection et de prudence (2) dans leurs rapports avec le prochain. Ils feront ainsi œuvre excellente et trouveront là un moyen de profiter du peu de temps qui leur reste avant la Parousie (3). Un dernier conseil pour attirer les paiens : user à leur égard de paroles aimables, édifiantes, et s'ils posent des questions, répondre avec à-propos.

III. — *EPILOGUE*

(IV, 7-18)

L'Epître s'achève par de brèves indications sur la mission de Tychique, par diverses salutations de la part de ceux qui sont auprès de Paul au moment où il écrit, et par plusieurs recommandations ; le tout contresigné de ces

1. I, 12 et suiv.
2. II Cor., VI, 14 ; I Petr., II, 12 ; III, 15.
3. Idée et motif parallèles, Eph., V, 16.

mots touchants, écrits de sa main : « Souvenez-vous de mes chaînes, que la grâce soit avec vous ! »

« *7 Quant à ma situation personnelle* (1) ; *Tychique* (2), *le bien-aimé frère* (3) *et fidèle* (4) *ministre et coesclave dans le Seigneur* (5), *vous la fera connaître dans tous les détails. 8 Je vous l'envoie tout exprès pour que vous ayez de nos nouvelles* (6) *et pour consoler vos cœurs. 9 Il est accompagné d'Onésime, le fidèle et bien-aimé frère* (7) *qui est des vôtres* (8). *Ils vous feront savoir tout ce qui se passe ici* (9). *10 Salut de la part d'Aristarque* (10), *mon compagnon de captivité* (11), *ainsi que de Marc* (12), *le cousin* (13)

1. Philipp., 12 ; Act., xxv, 14.

2. Act., xx, 4 ; Eph., vi, 6 ; II Tim., iv, 12 ; Tit., iii, 12 ; c'est le porteur de la présente lettre.

3. Terme technique pour désigner les fidèles. Philipp., iv, 1 ; I Cor., xv, 58 ; Philem., 16.

4. Cette épithète se rapporte aux deux substantifs qui suivent.

5. Les deux termes διάκονος et σύνδουλος sont là sans doute pour mettre Tychique sur le même rang qu'Epaphras et relever son autorité auprès des Colossiens. Col., i, 7.

6. Plusieurs manuscrits (entre autres la Vulgate) lisent ὑμῶν. Nous préférons ceux qui ont ἡμῶν, à cause du contexte.

7. Par délicatesse, Paul lui donne les mêmes épithètes louangeuses qu'à Tychique et à Epaphras, à la réserve de celles de διάκονός et de σύνδουλος, parce qu'il n'avait aucun ministère dans l'Eglise.

8. Philem., 16.

9. Dans l'Eglise de Rome.

10. Act., xix, 29 ; xx, 4 ; xxvii, 2 ; Philém., 24.

11. Terme militaire pour les prisonniers de guerre. La vie du prétoire a inspiré à Paul nombre d'images de ce genre. Philem., 2 ; Philipp., ii, 25.

12. Sans aucun doute celui des Actes, xii, 12-25 ; xiii, 5-13 ; xv, 36-39.

13. Ἀνεψιός est un mot générique pour la parenté au second degré, en ligne collatérale. Cfr. *Pollux*, iii, 28. Ce n'est que plus tard qu'il a signifié « neveu ».

de Barnabé, au sujet duquel vous avez reçu des ordres (1); *s'il vient chez vous, accueillez-le* (2). *11 Et de Jésus, appelé Justus* (3), *tous des circoncis, les seuls qui travaillent avec moi pour le royaume de Dieu et qui ont été pour moi une consolation, 12 Salut de la part d'Epaphras* (4), *qui est des vôtres, serviteur du Christ ; il ne cesse de combattre* (5) *pour vous dans ses prières, afin que vous vous teniez* (6) *parfaits et disposés à accomplir toutes les volontés de Dieu* (7). *13 Car je lui rends témoignage qu'il se donne bien de la peine pour vous* (8) *et pour ceux de Laodicée et de Hiérapolis. 14 Luc, le médecin bien-aimé, vous salue, ainsi que Démas. 15 Saluez les frères qui sont à Laodicée, ainsi que Nymphas* (9), *et son église domestique* (10). *16 Et lorsque cette lettre* (11) *aura été lue chez*

1. 'Εντολή peut signifier ici une lettre de recommandation de Barnabé, de Pierre, ou de l'Eglise de Rome.
2. Δέχεσθαι est le terme consacré pour l'hospitalité (Math., x, 14 ; Jean, iv, 45).
3. Il avait un double nom, usage fréquent chez les Juifs de la Diaspora, comme Paulus-Saulus. Act., i, 23 ; xviii, 7.
4. Col., i, 7 ; Philem., 23.
5. Rom., xv, 30.
6. On peut entendre ce verbe comme formant un sens complet et faisant allusion aux tentatives des faux-docteurs : « Ne cédez pas, tenez-vous fermes ». Ou bien une invitation à se tenir prêts pour le jugement prochain de la Parousie. Rom., xiv, 4 ; Apoc.. vi, 17 ; Philipp., i, 10.
7. Périphrase pour indiquer la sainteté de vie, la perfection, I Thess., iv, 3 : παντί se réfère à la variété des circonstances et des vicissitudes où les fidèles peuvent se trouver.
8. Πόνος correspond à ἀγωνιζόμενος.
9. Forme abrégée de Nymphodorus, comme Artémas de Artemidorus, Zénas de Zenodorus, Olympas d'Olympiodorus, Lucas de Lucanus.
10. Rom., xvi, 5 ; I Cor., xvi, 19 ; Philem., 2 ; Act., xii, 12. Peut-être s'agit-il de l'Eglise de Hiérapolis. Comme Phœbé à Cenchrées, Rom., xvi, 1.
11. Celle aux Colossiens, Rom., xvi, 22 ; I Thess., v, 27.

vous, veillez (1) *à ce qu'on la lise aussi dans l'Eglise de Laodicée, et lisez à votre tour* (2) *celle qui vous arrivera* (3) *de Laodicée. 17 Et dites à Archippe* (4) *: Sois vigilant à remplir* (5) *le ministère que tu as reçu dans le Seigneur* (6). *18 Salutation de ma propre main, moi Paul. Souvenez-vous de mes chaînes. Que la grâce soit avec vous* (7) ! *Amen !* »

Cette fin de lettre donne de brefs mais précieux renseignements sur divers ouvriers évangéliques de l'entourage de Paul. Elle mentionne en première ligne ce Tychique d'Éphèse (8) qui avait accompagné Paul dans sa troisième mission, et qu'on retrouve auprès de lui durant ses deux captivités (9). C'était, à coup sûr, un de ses plus chers disciples, d'un dévouement sûr et fidèle. L'Apôtre lui prodigue des épithètes pleines d'estime et d'affection. Les titres de διάκονος et de σύνδουλος laissent entendre qu'il avait rang dans la hiérarchie et dans l'apostolat, au même titre qu'Épaphras par exemple. Aussi lui confie-t-on une mission très importante. Voulant utiliser à Rome l'activité d'Épaphras, Paul, envoie Tychique pour visiter les Eglises d'Asie et spécialement celles de la vallée du Méandre ; celui-ci devait leur

1. Ποιεῖν a ici le sens de prendre soin. Jean, xi, 37. Colosses a une sorte de supériorité sur les Eglises voisines et semble être leur métropole. II Cor., i, 1. On devait sans doute envoyer des copies aux églises voisines.
2. Le καὶ indique que Paul a envoyé à Laodicée une lettre semblable à celle qu'il écrit aux Colossiens.
3. 'Εκ marque l'origine.
4. Sans doute le remplaçant d'Epaphras ; c'était peut-être un des fils de Philémon, v. 2.
5. I Cor., i, 26 ; x, 18 ; Philipp., iii, 2.
6. 'Εν κυρίῳ, ministère qui se rapporte au Christ.
7. I Cor., xvi, 21 ; II Thess., iii, 17.
8. Épître à Tite, iii, 12 ; II Tim., iv, 12.
9. Ce nom se lit souvent dans les inscriptions d'Asie Mineure.

donner de vive voix des nouvelles de l'Apôtre, de son procès et de sa captivité, choses qu'on ne pouvait prudemment confier au papier, par crainte des autorités romaines (1). Il devait, en même temps remettre à plusieurs de ces Églises des lettres particulières, qu'elles avaient ordre d'échanger entre elles et de lire en assemblée. A Tychique, l'Apôtre adjoignit, comme messager, un certain Onésime, esclave d'un riche chrétien de Colosses, nommé Philémon, à qui fut adressée, par le même courrier, une des plus belles lettres qui soient sorties de la plume d'un homme. Parmi ceux qui saluent les Colossiens et qui sont sans doute auprès de Paul, partageant sa captivité, on remarque trois disciples d'origine juive: Aristarque, Marc et un certain Jésus, dit Justus. Aristarque de Thessalonique était un des délégués de la collecte, qui avait suivi Paul à Jérusalem, à Césarée et pris place sur le vaisseau qui l'emmenait captif à Rome. Le fait d'être nommé avant Marc et Luc, montre en quelle intimité l'avait Paul. Il était connu dans la province d'Asie et peut-être même des frères de Phrygie. Au moment où cette lettre fut écrite, Marc se préparait à visiter l'Asie, peut-être au nom de l'apôtre Pierre, mission parallèle à celle de Tychique. Paul le recommande aux bons soins des Églises du Lycus, dans le cas où il passerait par là. C'était la route pour atteindre les provinces de la Bithynie et du Pont, où Pierre l'envoyait peut-être avec une lettre. Il ressort de cette recommandation que les dissentiments dont parlent les Actes (2) avaient disparu et, indirectement, que Pierre se trouvait à Rome en même temps que Paul.

1. De semblables précautions ont été prises dans plusieurs Épîtres, dans l'Apocalypse surtout, et peut-être même dans les Actes, ce qui expliquerait certains silences, par ailleurs si énigmatiques !

2. xv, 37-39.

Du troisième compagnon circoncis on ne sait que le nom : c'était un de ces nombreux disciples qui aidèrent Paul dans l'avancement du royaume de Dieu. L'auteur a l'air, au v. 11 (2), de souligner le petit nombre de coopérateurs d'origine juive qui sont auprès de lui, et de les opposer aux autres disciples, venus de la gentilité, bien plus nombreux sans doute, encore qu'il ne nomme que trois d'entre eux ; c'est peut-être pour laisser entendre aux Colossiens que l'Évangile fait surtout des progrès parmi les gentils. Il résulte aussi du même v. 11, qu'Épaphras, Luc et Démas étaient d'anciens païens. Le premier était originaire de Colosses, et fondateur des Églises du Lycus. Paul le montre tout occupé d'elles, de leur progrès et de leur ferveur, et suppléant par ses prières à son absence momentanée. Luc et Démas étaient-ils connus des Colossiens ? Il est difficile de le dire. Peut-être ces deux disciples avaient-ils visité la Phrygie, durant le séjour de Paul à Ephèse (2). En tout cas, ils n'étaient pas, au même degré, dévoués à Paul. Le manque d'épithète à Démas, après celle de « très cher » donnée à Luc, a quelque chose de froid et de sévère. On devine presque ce qui arrivera dans la suite. Démas ou Démétrius songeait peut-être, déjà, à quitter son maître (3).

Après les salutations des autres, Paul envoie les siennes aux trois Eglises du Lycus, en commençant par Laodicée et Hiérapolis qui, au point de vue du nombre, devaient être de moindre importance, surtout Hiérapolis. Aussi Paul n'adresse-t-il pas à celle-ci, comme à ses voisines, de lettre particulière. Il ne devait y avoir là qu'un petit groupe de néophytes qui se réunissaient dans la maison d'un certain Nymphas, dont l'Apôtre mentionne le nom. Les manuscrits ne sont pas d'accord sur la qualité de ce personnage

1. Οὗτοι μόνοι.
2. Act., XIX, 26.
3. II Tim., IV, 10 (grec).

influent. Les uns (1) laissent entendre qu'il s'agit d'une femme, dans le genre de Chloé ou de Phœbé, d'autres (2), d'un riche chrétien comme Philémon. Cette dernière opinion semble plus probable. Un point plus important à préciser, c'est la fin du verset suivant. Il ne s'agit pas évidemment, comme l'ont pensé certains exégètes (3), d'une lettre adressée à Paul par les Laodicéens, mais d'un échange de lettres entre Colosses et Laodicée. Le καὶ ὑμεῖς l'indique clairement. Les deux lettres sont parallèles et écrites en même temps. Tychique en aura été le porteur, dans le voyage annoncé plus haut. Les salutations à l'Eglise de Laodicée ne sont pas inutiles : elles avaient pour but de fortifier les liens d'amitié des deux Eglises, et d'établir entre elles des communications suivies. On discutera ailleurs la question de savoir si cette lettre est celle qui se donne comme écrite aux Ephésiens, ou une autre lettre qui serait perdue. En tout cas, elle n'a rien de commun avec l'écrit apocryphe qui a eu la prétention de la remplacer. La dernière recommandation et le dernier salut s'adressent à celui qui semble avoir été le chef de l'Eglise de Colosses, durant l'absence d'Epaphras. C'était, paraît-il, un des fils de Philémon (4). Cependant, les *Constitutions Apostoliques* en font un évêque de Laodicée. L'appel de Paul à la vigilance vise sans doute les docteurs de la gnose. Archippe est invité à leur barrer la route et à veiller avec soin sur le troupeau à lui confié par Epaphras. Cette forme d'avertissement rappelle ceux que Paul adressait plus tard à Tite

1. B, 67[2] ont αὐτῆς et Νύμφαν, accentuation grecque de la forme féminine. La Peschito suit cette leçon. Le latin avec « ejus » ne précise rien.

2. DGKL, saint Chrysostome, Théodoret, Ambrosiaster, ont αὐτοῦ ; quelques-uns, le pluriel, SACP 33 portent αὐτῶν.

3. Saint Chrys., Théodoret, Photius, Érasme, Calvin, Estius, Cornelius a Lapide.

4. Philem., 2.

et à Timothée. Suivant son habitude (1), Paul, arrivé à cet endroit de sa lettre, prit la plume des mains de Timothée, la signa et ajouta de son écriture : « Souvenez-vous de mes chaînes », avec une dernière bénédiction.

Ce qui différencie cette esquisse d'éthique chrétienne, ce n'est pas tant la teneur de ses préceptes que la base de mysticité qui en fait l'assise commune. Le catalogue des vertus morales ne diffère pas de celui des lettres antérieures. Une seule différence. Pour la première fois Paul ébauche, en s'aidant peut-être de la catéchèse juive et stoïco-cynique, les titres et les raisons fondamentales d'une éthique qui dépasse la morale individuelle. Avec le temps, l'Eglise avait à s'occuper de mille questions de détail se rapportant à la vie et au bon ordre de la famille. Il fallut songer, la Parousie ne se réalisant pas encore jusqu'à présent, à s'organiser en société durable et à se préoccuper des devoirs domestiques. Ce qui n'entrait pas dans la perspective des premières épîtres, commence maintenant à préoccuper l'Apôtre. Cette lettre ne se résigne pas encore à un ajournement indéfini de la grande apocalypse finale, elle la tient encore pour prochaine, mais elle dicte des conseils moraux et prend ses mesures, comme s'il fallait encore consentir de nouveaux délais. Ce n'est plus la fièvre des Epîtres aux Thessaloniciens ou de l'Epître aux Corinthiens. La longue attente a un peu affaibli l'ardeur des premières espérances, mais elles n'ont pas disparu. Elles sont encore le pivot de l'activité chrétienne : seulement elles passent au second plan. La raison mise en avant et qui sert d'axe aux préceptes moraux, c'est la mystique.

1. Gal., VI, 11 ; II, Thess., III, 17. W. Schubart (*Papyri Graecae Berolinenses. Taf.* 35) donne des exemples de pareils autographes d'un préfet d'Egypte, nommé Subatianus Aquila : ἐρρῶσθαί σε βούλομαι.

Les Phrygiens étaient mieux préparés que personne à se laisser impressionner par un pareil argument, le mieux choisi pour ces natures ardemment mystiques. Il faut ici s'arrêter un instant sur un point d'histoire. L'esprit moderne, habitué à séparer science et théologie a tendance à se méprendre quand il juge les religions anciennes et les spéculations sur lesquelles on les voit appuyées. Jusqu'à l'avènement des sciences modernes, la théologie a porté l'avoir intellectuel du monde (1). C'est un anachronisme, même pour la Grèce, de faire commencer la séparation de l'expérience d'avec le mysticisme religieux, aux physiologues ioniens. Même chez Platon et chez Aristote, la raison n'a pas encore son autonomie complète : les vérités d'expérience sont, en fait, rattachées à un certain mysticisme et sous la domination d'idées théologiques. L'astronomie est théologie : ce sont deux synonymes. La cosmologie est fondue dans la théodicée.

Ce n'est pas à l'époque hellénistique ou gréco-romaine que les choses s'améliorent. Au contraire, une poussée de mysticisme, venue des religions orientales, submerge l'esprit grec. Plus que jamais la raison se replonge dans l'élément mystique et y disparaît presque complètement. Phénomène étrange, l'avancement des sciences est solidaire des progrès de l'astrologie et de la magie, en d'autres termes, de systèmes religieux. Les mystères de Mithra et les sectes gnostiques ont été, en leur temps, des académies des sciences. La chose paraît invraisemblable : elle est pourtant réelle (2).

Ce que les yeux modernes tiennent pour des stupidités

1. Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, 1885, p. VI : « Aux débuts de la civilisation, toute connaissance affectait une forme religieuse et mystique ».

2. F. Cumont, *Les religions orientales*, p. 258 et Berthelot, *Les origines de l'alchimie*, p. 182.

ou tout au moins des égarements de la raison furent, à leur époque, l'arche qui portait la science. On ne doit pas l'oublier. Si ces cultes et ces dévotions se sont imposées non seulement aux masses populaires mais aux esprits les plus cultivés de la société antique, c'est que derrière des rites qui nous semblent grossiers ou des parades ridicules il y avait, en réalité, un ordre systématisé de connaissances qui contenait tout ou partie de l'intellectualité du temps (1). Un homme d'un savoir encyclopédique comme Posidonius, par exemple, incorpore son savoir dans des théories religieuses et mystiques. Et ce n'est pas une étiquette extérieure : il y a pénétration entière des deux éléments.

Souvent même la science s'enveloppe dans les formes de la poésie pour mieux garder sa note religieuse. Cléanthe, Lucrèce, Aratus, Manilius, font de la science, mais une science imbibée de théologie, en sorte qu'on ne pouvait trouver de culture même rationnelle en dehors de quelque système religieux. Par suite, on ne pouvait guère avoir ce que l'on appellerait un savoir exclusivement religieux. Toute doctrine théologique impliquait des notions de science.

Qu'on ne s'étonne pas que Paul se soit intéressé, dans une certaine mesure, aux choses scientifiques, telles qu'il pouvait les connaître de son temps. S'il a lu Aratus, Cléanthe et d'autres, c'est moins sans doute pour le charme de la poésie — la Grèce avait mieux dans ce genre — que pour y puiser des notions de science exacte, comme Cicéron qui n'a pas traduit Aratus à d'autres fins. Ces livres étaient les manuels de l'époque. Vouloir murer Paul dans la spéculation religieuse est, pour le temps, une contradiction. Autant dire qu'on peut isoler les hommes théologiques du moyen âge des traités de physique ou d'astronomie qui

1. F. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, 1903.

leur servent de base et de lien. Celui qui s'est élevé à des théories voisines de celles du Logos de Philon, n'aura pas ignoré tout des branches du savoir expérimental de sa génération. Il aura possédé tout au moins les notions communes de science et de philosophie qu'impliquaient ces hautes spéculations.

De même les théoriciens du « culte des anges » n'étaient pas sans avoir des connaissances d'astronomie et de physique — disons, plus exactement, d'astrologie et de magie, avec un fonds de philosophie stoïcienne. Le stoïcisme, en effet, puis le néopythagorisme, s'appliquaient alors à fournir aux religions et aux mystères leur canevas philosophique. Avec leur principe allégorique, ils essayaient de convertir les mythes, les rites et les symboles en vérités acceptables pour la raison.

Le judaïsme lui-même n'avait pu se tenir en dehors de ces préoccupations scientifiques, tant dans la *Diaspora* qu'en Palestine (1). Absorber Israël dans son monothéisme et sa Thora, pour le spécialiser en sentiment religieux, au point de lui interdire toute science et toute philosophie, est une impossibilité historique. Qu'il ait été inférieur à d'autres comme activité spéculative, passe, mais ni à Jérusalem, ni surtout à Alexandrie, on eût accepté ni ce blâme ni cet éloge.

L'auteur du livre de la Sagesse, pour son compte, ne l'entendait pas ainsi. Et il prêchait d'exemple. Il n'avait pas craint d'emprunter au stoïcisme et à Platon des images et des concepts philosophiques que ne lui fournissaient pas les pages de la Bible.

Les écoles juives de Babylonie et de Palestine, avec leur interprétation mystique des premiers chapitres de la Genèse, montrent que même là, on ne se préoccupe pas

1. Sirach, III, 21, 22.

uniquement de casuistique, mais aussi qu'on prend part au grand mouvement scientifique qui cherche à donner des bases cosmologiques à la théologie (1).

L'astrologie et la magie bénéficient de la propagande religieuse et celle-ci, en retour, est une des formes du progrès de ces demi-sciences, encore presque totalement immergées dans le mythe et le rite religieux. Cette aide mutuelle et automatique de deux choses si diverses, le rationnel et l'irrationnel, n'est pas une des moindres singularités de l'histoire. Elle a pourtant son explication. La mystique stimule la raison et profite de l'élan qu'elle a provoqué.

L'attrait et le succès des religions de mystères n'est pas tout entier un effet de nouveauté ni un besoin de sensations raffinées. L'Orient n'a pas renouvelé le sentiment religieux rien que par sa façon originale de surexciter l'émotivité humaine, mais aussi par l'apparence d'une science de l'univers plus approfondie que celle des Grecs de l'époque classique (2). Si les rites étranges des religions orientales et les grossières recettes des Mages et de Devins de bas étage ont eu action sur la plèbe, leurs spéculations scientifiques ont séduit les gens cultivés, et ceux-ci, dans la société ancienne, formaient un noyau beaucoup plus considérable qu'on a coutume de se le représenter.

Il y avait dans les théories venues de Perse ou de Mésopotamie, autre chose que de la pure imagination. L'astrologie et la magie comportaient une certaine somme d'expériences et d'observations exactes, jointes à des raisonnements. Il y avait là des calculs et des analyses. Ce fond rationnel conférait du crédit à la superstructure théolo-

1. Philon, *Quod omnis probus*, § 12, traite de philosophie les spéculations esséniennes sur la genèse du monde (περὶ ὑπάρξεως θεοῦ καὶ τῆς παντὸς γενέσεως φιλοσοφεῖται).

2. Isis est invoquée dans le Poimandres. Reitzenstein, *Poim.*, p. 365.

gique. La religion du destin avait l'air d'un culte de savants auprès de croyances plus humbles et plus grossières. En un sens, les dieux d'Homère étaient inférieurs à ces divinités célestes. Platon, avec ses dieux astraux, semble l'avoir senti. Comment s'étonner que d'autres, après lui, aient éprouvé la même manière de voir ? Le Portique avec Chrysippe s'oriente dans cette voie et favorise l'astrologie. Posidonius en fait la base de ses théories. La philosophie alexandrine lui imprègne sa mystique et la propage, par une foule de livres, dans tout l'Orient (1).

Le Judaïsme ne pouvait échapper à la contagion. Il n'y a pas échappé. C'est un des mérites de l'Epître aux Colossiens et non le moindre, d'éclairer ce coin de l'histoire intellectuelle d'Israël. Apologistes, Sibylles, thérapeutes, esséniens, querelles de pharisiens et de sadducéens à propos d'anges et d'esprits, recherches néopythagoriciennes de certaines apocalypses, exorcistes et mages juifs, anachorètes des déserts de Judée dans le genre du Baptiste, libéraux et radicaux des synagogues de la Diaspora, Sabaziastes, Hypsistes, Sabbatistes, Samaritains, Séthites, Caïnites, Adamistes et combien d'autres groupes ignorés, représentaient chacun à sa façon, une des formes et des résultantes du mouvement de pénétration hellénistique, un influx dans le judaïsme, des doctrines de la Grèce et de l'Orient, qui allait briser les vieux cadres de l'ancien Israël.

Tout cela semble constituer une exception, au regard de l'ensemble du judaïsme, tel qu'on le connaît et qu'on se le représente. Mais c'était une force vive et plus neuve que le judaïsme traditionnel. Ce n'est pas d'ordinaire dans le monde officiel que plongent et se nourrissent les racines de l'avenir. C'est dans des couches plus profondes et plus cachées qu'il faut chercher les germes de la vie.

1. Kroll, *Aus der Gesch. der Astrol.*, 1901 ; Boll, *Cat. codd. astr.*, VII, p. 130.

CONCLUSION

Petite en étendue, l'Epître aux Colossiens est grande en importance si on la prend comme document pour servir à l'histoire des religions et de la pensée de Paul. C'est à la fois une pièce à conviction du syncrétisme philosophique et religieux des colonies juives de Phrygie et une preuve concrète de l'hellénisme de Paul. A ces deux titres, elle mérite une étude approfondie. C'était diminuer singulièrement le rôle de cet écrit, que d'y voir un simple avertissement contre un culte superstitieux. Il ne s'agit pas, ici, en effet, de réprimer de certains excès de dévotion populaire, s'égarant dans les hiérarchies angéliques, au lieu d'aller droit au Christ. Paul n'eût pas qualifié de « philosophie » un système de pratiques émanant de l'ignorance des foules. Il n'eut pas fait appel lui-même, pour y répondre, à des spéculations aussi élevées que celles du Christ préexistant, démiurge du monde et prototype de l'univers régénéré. Pour qu'il se soit cru obligé de parler « gnose », il fallait qu'il y fût provoqué par l'opinion adverse. Les gens qu'il combat, il ne les tient pas pour des hommes sans valeur et sans doctrine. Il craint même plus en eux les séductions de la science (1) que celles de l'intrigue (2). Ceux qui proposent ce culte « d'anges » ne se présentent pas tant

1. Col. II, 8.

2. Comparer, à cet effet, ce chap. II en entier avec Gal.., III, 1-3, V, 7-12, VI, 17.

pour des apôtres religieux que comme des hommes de quelque savoir. Les anges ne figurent pas dans leurs théories comme simples objets d'adoration, mais comme les parties composantes d'un système cosmologique. La religion des éléments est une religion de « savants » ou, du moins, se réclame et se présente comme étayée sur les plus hautes spéculations. Elle est étroitement liée à un enseignement astrologique et cosmogonique. On est au temps où la science ne se produit que sous le couvert de la théologie, et où les esprits cultivés ne peuvent guère trouver que là un essai d'explication du système de la nature. La science est née du mythe et de la magie. On ne l'eût pas alors trouvé ailleurs. A cette époque on ne peut dissocier ceci de cela.

Les anges-éléments, caractéristique du culte auquel se réfère cette épître, sont ceux de la gnose juive et font partie intégrante de sa cosmogonie. Un chapitre encore peu connu de l'histoire des mystères, c'est leur alliance avec la philosophie et avec le mouvement des sciences. On n'a guère de données que pour les mystères de Dionysos, d'Eleusis, d'Isis et de Mithra (1). Il y avait dans ces mystères, à côté de la partie rituelle et symbolique, une sorte de haut enseignement qui cherchait à se superposer aux mystères, sans doute au moyen d'un système d'allégories. Il n'est guère douteux que la gnose judéo-phrygienne ait eu, à côté de ses rites cultuels, une sorte de doctrine philosophique d'une certaine profondeur. Ceci expliquerait son danger vis-à-vis des fidèles de la vallée du Lycus auxquels ces spéculations pouvaient en imposer. On comprend que Paul se mette en frais de science et de philosophie pour y répondre et produise, à son tour, ses théories métaphysiques sur le Christ démiurge.

1. Picavet, *Plotin et les mystères d'Eleusis*, 1903.

A la cosmogonie gnostique, il oppose sa propre idée des origines et de la destinée du monde. Sa philosophie de l'histoire s'en ressent et dépasse de loin celle de l'Epître aux Romains (1). On sent qu'il fait appel, cette fois, à un ordre de connaissances jusqu'ici tenu secret, relevant sans doute de cet enseignement ésotérique qu'il réserve aux parfaits. Peut-être tenait-il ces détails de quelque ouvrage gnostique, alexandrin ou autre. Ces doctrines ésotériques ont transpiré dans d'autres écrits du Nouveau Testament, surtout dans l'Apocalypse, et rien n'est plus plausible, chez Paul, que l'hypothèse d'un emprunt à des sources gréco-juives. Ce qu'on attribuait autrefois à sa formation rabbinique pourrait, à meilleure raison, être rapporté à cet enseignement ésotérique dont il aura eu communication, non pas, sans doute, en Palestine, mais plutôt à Tarse, à Damas ou à Antioche. La Syrie était un point de rencontre des doctrines venant d'un peu partout, d'Egypte, de Palestine, de Mésopotamie. Il n'est pas prouvé que Paul n'ait rien retenu, pour son acquis intellectuel, de ce croisement d'idées, une bonne partie de sa vie s'étant écoulée entre Tarse, Damas et Antioche.

Il ne semble guère douteux à cette heure, que la Diaspora, ait eu en certains pays, deux sortes d'enseignements : l'un pour la masse, l'autre pour une élite cultivée. On ne fait pas assez la part de cette distinction. Pour son compte, Paul n'a pas fait faute de l'indiquer sans équivoque. Deux ou trois fois, dans ses grandes Epîtres (2), il en a fait usage et mentionne expressément d'un savoir de luxe, réservé à un petit nombre, et dans des circonstances exceptionnelles. En Phrygie, il s'est vu obligé de lui faire plus large part, étant donné qu'on voulait supplanter l'Evangile ou du

1. III, 28 ; XI, en entier.
2. I Cor., II, 6, 13 ; III, 1 ; XV, 51 ; Rom. XI, 25.

moins l'altérer en lui ajoutant ou en lui opposant des doctrines savantes de cosmologie et de sotériologie. Il fallait user des mêmes armes et répondre à la gnose par l'épignose. C'est ce qui valut à la postérité un spécimen de gnose paulinienne car, c'est bien de ce nom que peut se réclamer la théologie de l'Epître aux Colossiens.

La critique, dans ses premiers essais d'analyse sur cet écrit, n'a pas tardé à comprendre qu'il sortait du cadre habituel des lettres pauliniennes : mots et idées n'étaient plus les mêmes. On entrait dans un domaine beaucoup plus en parenté spirituelle avec les écrits des gnostiques du IIe et du IIIe siècle qu'avec la littérature apostolique.

Longtemps on en fit argument contre l'authenticité de l'épître, sous prétexte que cet ordre d'idées et de préoccupations dépassait les dernières années du Ier siècle. On en attribuait la rédaction à quelque disciple de l'entourage plus ou moins immédiat de Paul, abritant, sous l'autorité du maître, une théologie qu'il n'eût pas désavouée. Pour appuyer cette hypothèse, on eût recours aux procédés en usage dans les cercles philologiques d'outre-Rhin, triage et recension des mots pauliniens, mise à part des *hapax legomena*, confrontation de certains d'entre eux avec le vocabulaire des écrits de Basilide et de Valentin, emprunts dissimulés aux épîtres antérieures, soudures factices, tous les procédés habituels pour résoudre ce genre de questions.

Les études pauliniennes sur la gnose ont rendu vaines ces subtilités de lexique. En sortant des abstractions et des querelles de mots, pour entrer dans la réalité concrète des faits, on a rendu ces écrits à leur auteur. La gnose n'est pas une éruption d'idées du IIe siècle après l'ère chrétienne, elle remonte beaucoup plus haut. C'est une des formes du syncrétisme philosophico-religieux qui a envahi l'Orient, dès l'époque hellénistique, mouvement lié à celui de la propa-

gation de l'astrologie et de la magie. Au fond, la gnose fut, à son époque, une sorte de mouvement scientifique *sui generis,* qui se répandit surtout dans les classes cultivées, tant celles des milieux païens que celles des milieux juifs. Tout ceci se fit avec le concours de la langue et de la spéculation grecques. La Palestine put recevoir ces idées d'origine babylonienne tant par la Diaspora mésopotamienne que par la diaspora hellénique.

De toutes façons, la trace en est restée dans la littérature extra-canonique des juifs et dans ces parties de la Mischna qui détiennent les enseignements des docteurs tannaïques qui vont de l'an 10 à l'an 220 après l'ère chrétienne. Cet enseignement, on le sait, expliquait l'évolution du système du monde en six étapes ou séries. La première de ces séries s'étend des origines du monde à l'expulsion d'Adam du paradis terrestre et elle comprenait elle-même deux sections : la Ma'asch Merkabah et la Ma'asch Bereschit, l'une avec des spéculations scientifiques sur l'essence divine, l'autre sur la création du monde.

Ainsi, avant que rien existât et fût mis en état de réalité, on prêtait à certaines choses plus importantes, une sorte d'existence idéale en Dieu, une vraie préexistence. En première ligne, Israël. Il formait comme la première des idées divines: après lui, la Thora, l'enfer, le paradis, le trône ou gouvernement du monde, le nom du Messie et la restauration du monde prêt à être détruit, enfin le temple de Jérusalem.

D'où venait cette idée de préexistence? Etait-ce une imitation des idées platoniciennes, ou des logoi stoïciens? ou des deux combinées ensemble ? Il n'y a rien d'invraisemblable. Le stoïcisme platonisant pénétrait toutes les spéculations orientales. Rien d'étonnant qu'il se soit infiltré, sous cette forme, dans les doctrines juives, cherchant à se

créer, comme les autres religions, une croyance et une théorie scientifiques.

Israël, mélangé partout au monde gréco-oriental, a du céder à l'élan général des esprits vers des conceptions plus élevées et d'apparence plus scientifiques que les cosmogonies populaires ou les naïves descriptions de la Genèse. On laissa à la masse, les récits traditionnels, dits écrits mosaïques, réservant à la classe éclairée des explications d'un autre genre, auxquelles se mêlaient des notions de cosmologie et de philosophie. Israël a eu, dès ce moment, son enseignement ésotérique. Des livres, comme ceux des Proverbes, de l'Ecclésiastique, de la Sagesse, s'y rattachent déjà d'une façon plus ou moins directe, ainsi que la plupart des apocalypses, surtout le livre d'Hénoch, les odes de Salomon, le Testament des Douze Patriarches, l'Assomption de Moïse. Ces livres laissent transpirer, dans le public, quelque chose de cette philosophie naissante qui se transmet encore plutôt sous forme d'enseignement oral que sous forme d'écrit. Paul aura puisé à toutes ces sources et à d'autres encore. Sûrement, ce n'est pas aux Douze ni aux premiers disciples qu'il a emprunté ses thèses sur la préexistence du Christ. Il n'est guère plus probable qu'il se soit inspiré, en cela, au moins par emprunt direct, des idées platoniciennes ou des logoi stoïciens. C'est plutôt, semble-t-il, en s'inspirant d'écrits judéo-helléniques comme la Sagesse. En tout cas, ses Epîtres témoignent une culture d'esprit au-dessus de la moyenne. Quand on voit comment il a utilisé les idées du monde gréco-romain, sans rien sacrifier de son monothéisme ni des données de la tradition évangélique, on se rend compte qu'un pareil travail exige plus de philosophie qu'on ne le suppose. Une intelligence moins avertie eût plus d'une fois fait naufrage. On a des preuves de ses préoccupations intellectuelles. Si Paul a lu Aratus, c'est

que le poème des *Phénomènes* avait grande vogue dans le monde gréco-romain, auprès des gens qui cherchaient des notions de science astronomique élémentaires. Ce livre avait intéressé Cicéron qui l'avait traduit. On n'y trouvait pas une une science parfaite, mais elle suffisait pour le temps. Pour comprendre ce livre, Paul a dû connaître aussi quelque chose de la mythologie grecque (1); autrement, il n'aurait pas compris une bonne partie de ce qu'il lisait, à commencer par Aratus et Cléanthe. Il aura même possédé certaines notions élémentaires de physique et d'astronomie (2). On observera encore que le décor polythéiste des *Phénomènes* ne l'a pas empêché de le parcourir et d'en retenir ce qui pouvait lui être utile. Il n'est pas impossible non plus que Paul ait lu les comiques grecs puisqu'il cite un vers de la Thaïs (3), de Ménandre. Il connaît des propos d'Epicuriens (4) célèbres. Et de même, pour tous les autres domaines du savoir qu'un homme de moyenne culture ne pouvait pas manquer d'explorer. Pourquoi borner ses lectures à une seule pièce et à un seul auteur ? Tous ces vestiges d'une culture littéraire, scientifique et philosophique, épars dans les précédentes Epîtres, sont confirmés et renforcés par l'Epître aux Colossiens. On n'objectera pas que le caractère païen de la plupart des œuvres de la littérature grecque ait empêché Paul d'en prendre connaissance. Il savait s'approprier ce qui lui convenait et laisser ce qui portait l'empreinte du paganisme hellénique.

Depuis longtemps, les Juifs de la Diaspora se servaient des œuvres grecques et n'en négligeaient aucune. On veut

1. I Cor., VIII, 5 ; Rom., I, 23-32, surtout Act., XVII, 23-28.
2. I Cor., XV, 39-41.
3. I Cor , XV, 33.
4. I Cor., XV, 32.

créer des exceptions en faveur de Philon et de quelques autres lettrés alexandrins, Il n'en est rien. Ces hommes éminents ne se distinguaient pas en cela, de la masse de leurs coreligionnaires : seulement leurs propres œuvres ont survécu et ces œuvres elles-mêmes supposent chez leurs lecteurs qui, en bonne partie, sont des Juifs, une connaissance assez approfondie des lettres et de la philosophie grecques.

Il faut dire et répéter avec insistance que les spéculations transcendantes avaient plus de prise sur les intelligences des classes moyennes qu'elles ne l'ont de nos jours. La direction de l'esprit universel était moins tournée vers la pratique et croyait davantage aux idées, leur prêtant plus d'intérêt et plus d'attention. Beaucoup plus de gens s'occupaient de philosophie que de nos jours. Des villes de province, comme Gadara (1), près du lac de Tibériade, se vantaient d'être des villes lettrées, Hippos, d'être philosophe, et en revendiquaient l'épithète officielle, ce qui suppose, en des cités qui étaient loin d'être de premier plan, d'assez vastes cercles de gens, capables de s'intéresser à cette haute culture. Ces réflexions s'imposent et surgissent comme d'elles-mêmes devant l'esprit, quand on voit Paul parler de théologie ou de gnose à des néophytes phrygiens. Il est vrai que les trois villes de Colosses, Laodicée et Hiérapolis n'étaient pas des contrées perdues de la Phrygie, mais des villes d'une certaine importance, donc, avec une société passablement cultivée. On y pouvait parler métaphysique sans risquer d'être incompris ou mal venu. Renan (2), en son poétique langage, a écrit que le dogme de la divinité du Christ « avait grandi au bruit des cascadres du Méandre,

1. P. Perdrizet, *Syriaca*, p. 17. Paris, 1899, extrait de la *Revue archéologique*.
2. *L'Antéchrist*, p. 87.

au milieu des gouffres d'écume, en face d'Hiérapolis et de son éblouissante montagne ».

Si ces brillantes images ne sont pas, en réalité, à prendre au pied de la lettre, c'est quand même un beau mythe à retenir. Une vérité profonde y est cachée. L'Epître aux Colossiens a peut-être plus contribué que toute autre, avec celle aux Philippiens, qui en est le complément, à fixer Jésus dans la région du divin, au regard de la conscience chrétienne.

Ici, pourtant, doit se placer une remarque et une distinction, entre ce que cette Epître laisse voir de la pensée intime de Paul par rapport à la divinité du Christ, et ce que les fidèles eux-mêmes de la génération apostolique semblent en avoir compris et retenu.

Il est fort difficile, même avec les précisions qu'apporte cette Epître aux déclarations antérieures, de fixer dans un sens unique le fond de son idée parce que, sans doute, la question ne s'est pas posée devant l'esprit de Paul sous la forme où nous la concevons aujourd'hui, après les luttes sur la consubstantialité et les décisions conciliaires qui en furent la conséquence.

Pour un cerveau juif, même hellénisé, l'énoncé d'un tel problème aurait impliqué une contradiction dans les termes : l'idée de divinité étant cristallisée et fondue dans celle de l'unité la plus absolue. Paul n'a donc pas plus songé à faire du Christ un Dieu, que nous ne penserions à nous demander si le chiffre 1 peut jamais devenir le chiffre 2.

Et pourtant, il le décrit avec des images et sous des traits qui ne pouvaient convenir qu'à un être divin. La Christologie de l'Epître aux Colossiens fait apparaître tour à tour ces deux faces de sa pensée. D'un côté, on voit des précautions multiples et conscientes pour sauvegarder le monothéisme, dépendance du Fils par rapport au Père, position subordonnée du fait qu'il n'est qu'un intermé-

diaire, un médiateur, soit dans la création, soit dans la rédemption, soit dans la glorification finale, puis, manque d'aséité puisqu'il procède par voie de génération et qu'il n'a pas en lui sa raison d'être, même dans cette préexistence où nombre de théologiens placent la preuve décisive de la divinité du Christ ; enfin, Paul a des expressions qui contredisent l'autonomie : l'image n'est pas l'original, le premier-né n'est pas autogène.

D'un autre côté, le texte accorde au Christ des attributs et des prérogatives tels qu'on n'en accorde qu'à la divinité : démiurge, fils de Dieu, trésor de la sagesse divine, surtout terme de l'union mystique, au même titre que Dionysos, Attis, Osiris ou Mithra.

Quand Paul se laisse aller au mysticisme dans son interprétation du salut, du baptême, du repas du Seigneur, de l'union au Christ, son langage et les conclusions qu'on en peut tirer, inclinent vers la Divinité du Christ, au sens où les païens convertis l'entendaient eux-mêmes. Lorsqu'il fait œuvre de théologien, il semble se ressaisir et réagir contre cette tendance par des réserves intentionnelles, dans le sens du monothéisme absolu.

Au fond, ces deux points de vue correspondent au double élément où l'Evangile recrutait ses adeptes. Pour les frères d'origine juive, Jésus était le Messie promis à Israël, le fils de David, élevé par Dieu à l'immortalité et premier ministre de son royaume : il devait réapparaître à la Parousie, dans l'éclat de sa gloire et la faire participer à ses saints. Associé de si près à l'œuvre divine, il approchait pour ainsi dire de la Divinité, en recevait une sorte de rayonnement, mais sans se confondre avec elle.

Les convertis du paganisme n'y mettaient pas tant de formes. Pour eux — et ce dut être surtout l'opinion de la masse qui plus tard fera loi — Jésus prenait, dans leur conscience religieuse, la place qu'y avaient eue les dieux des

mystères, le baptême, celle de l'initiation, le repas du Seigneur, les repas de sacrifices, le salut messianique, les promesses d'immortalité des mystères, la justification, la métamorphose de divinisation attachée aux rites des initiations païennes, l'union mystique avec le Christ, l'union avec les dieux de mystères, la morale chrétienne, les pratiques d'ascétisme de l'orphisme ou de toute autre religion de mystères, l'Eglise, le thiase ou l'érane. « Pour des chrétiens sans tradition antérieure, observe Renan (1), n'ayant pas traversé le même apprentissage de monothéisme que les Juifs, la tentation devait être forte d'associer le dogme chrétien à de vieux symboles, qui se présentaient ici comme un legs de la plus respectable antiquité. Ces chrétiens avaient été de dévots païens, avant d'adopter les idées venues de Syrie ; peut-être en les adoptant n'avaient-ils pas cru rompre formellement avec leur passé. »

La christologie paulinienne a oscillé, dans ses explications, entre ces deux courants d'idées. Quand, plus tard, on discutera sur la thèse de la divinité du Christ, chacune des opinions adverses pourra, avec la même autorité, en appeler à son témoignage, et se réclamer de lui. Pourtant il faut dire que, tout compte fait, la pensée ultime de Paul se rapproche plus des milieux helléniques que de celle des cercles purement juifs. Et c'est peut-être ici qu'on a une des preuves les plus palpables et presque un fait de laboratoire, par rapport à l'hellénisation de l'Evangile dans les écrits de Paul. La façon dont il conçoit et exprime « la préexistence du Christ » fournit cet *argumentum palmare*. Nulle part on ne saisit mieux la position qu'il adopte entre la théologie juive et la philosophie grecque. Ce point mérite un examen attentif. Il situe mieux que tout autre la doctrine de Paul, tant par rapport au judaïsme

1. *L'Antéchrist*, p. 87.

traditionnel, qu'au regard des croyances apostoliques et des théories du Logos johannique.

Il y avait, en effet, en présence deux façons d'imaginer la préexistence : celle du judaïsme rabbinique et celle de la spéculation hellénique. Pour la théologie sémite, tout ce qui a quelque valeur ici-bas, existe de toute éternité en Dieu, et du fait que Dieu le connaît, il a une existence réelle, la même que dans la réalité empirique. Il n'y a entre les deux modes d'exister — en Dieu ou sur terre — qu'une seule différence : la publicité (1). En devenant « phénomène », l'être ne change pas de nature, il ne fait qu'apparaître aux regards, il devient objet de sensation mais sans recevoir de nouveaux attributs : on le voit tel qu'il était en Dieu. La préexistence n'ajoute ni n'enlève donc rien à sa nature. Tout au plus peut-on dire que le passage d'un état à l'autre n'est qu'un voile enlevé. Cette théorie juive de la préexistence n'est, au fond, qu'une conséquence de l'omniconscience et de la toute-puissance de Dieu, une façon de se représenter la philosophie de l'histoire par un Dieu qui a tout préparé et n'est surpris par aucun événement. Sur cette idée se fonde l'idée de la Providence et de la Sagesse Divine.

Dans la philosophie grecque, au contraire, l'idée de préexistence est indépendante de l'idée de Dieu, basée qu'elle est sur la distinction de l'esprit et de la matière, du fini et de l'infini.

Or, ces divers états sont totalement différents. Un abîme les sépare. Ainsi pour l'âme, par exemple, la préexistence implique des conditions d'existence tout autres que la vie dans le corps, car l'esprit est éternel, la chair périssable.

L'âme qui s'unit à un corps ne reste pas telle, dans les théories orphiques ou platoniciennes, qu'elle était avant d'y

1. φανεροῦσθαι.

entrer. Elle en subit plutôt un détriment. Sa connaissance se voile, s'obscurcit, sa rectitude morale est entraînée par la chair vers le mal, elle est appesantie par le poids du corps et enchaînée par les liens de la matière. La vie dans le corps, est une prison, la mort, une délivrance et le retour vers un état meilleur, en sorte que la préexistence révèle, chez l'être auquel on l'attribue, une perfection de nature supérieure à celle qu'il a ici-bas, et qui apparaît aux regards. Ce n'est plus, comme dans le cas précédent, une simple révélation. Ce qui préexistait, est en soi plus qu'il n'est au dehors. Les apparences trompent, mais en sens inverse.

Ainsi les deux manières de concevoir la préexistence sont opposées l'une à l'autre et reflètent des ordres de pensées différents, l'un théologique, découlant de la prescience divine, l'autre, de la cosmologie. Pourtant ce fut, en son temps, un point de contact et un effort de la spéculation juive vers la philosophie grecque (1), avance timide qui commence vers le temps des Machabées et qui va en se poursuivant dans l'époque postérieure.

La théologie rabbinique accorde les honneurs de la préexistence aux sept choses qui lui paraissent si essentielles au système du monde, qu'il n'a pu un instant en être privé ; Israël, la Loi, le ciel et l'enfer, le nom du Messie, le Temple de Jérusalem (2). Les justes et les saints du judaïsme ont aussi part à ce privilège. Moïse (3), les

1. Harnack le concède lui-même, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[2], t. I, p. 90 (1888).
2. R. Simon ben Lakisch dit : La loi existait 2.000 ans avant la création du monde. Cf. Bereschith rabba, VIII, 2.
3. *Assomption de Moïse*, c. 1. Dominus invenit me, qui ab initio orbis terrarum praeparatus sum, ut sim arbiter testamenti illius.

patriarches (1), les prophètes. Les apocalypses juives sont dans les mêmes idées et leur mode de voir a passé en partie dans les croyances de l'Eglise primitive (2). On se disait que le but doit préexister au moyen : l'un suppose l'autre. Le Pasteur d'Hermas (3) pense de l'Eglise ce que les rabbis disaient d'Israël : il estime qu'elle a toujours existé et qu'elle a précédé la création du monde. Cela amenait à distinguer, pour certains personnages et certaines choses, deux sortes d'existence, l'une céleste, l'autre terrestre. Seulement, au regard de la philosophie juive, et c'est ici qu'il faut insister, il n'y avait entre ces deux modes d'exister qu'une différence extrinsèque. Il n'en allait pas autrement, dans les milieux juifs, pour le Messie lui-même : on ne l'imaginait, même en sa préexistence, que *comme un homme*, un roi, un sage, un fils de David. Les Apocalypses d'Hénoch (4), et d'Esdras (5), les prophéties de Daniel (6) et de Michée (7) ne le présentent pas autrement. Même les premiers disciples de Jésus ne semblent pas concevoir une autre sorte de préexistence : à preuve ce passage célèbre de la première Epître de Pierre (8) qui cadre d'ailleurs avec les discours que lui prêtent les Actes (9) : le Christ n'a d'autre existence avant celle-ci, que dans la pensée de Dieu, au même titre que le monde lui-même et tout ce qu'il renferme. La foi des Douze ne diffère de la croyance juive qu'en un point : Jésus est ressuscité. Pour la période anté-

1. Dans le traité juif προσευχὴ Ἰωσήφ cité par Origène, *in Joan.* c. 25.
2. Gal., IV, 26 ; Apoc. XXI, 2 ; Hebr., XII, 22.
3. *Vis.*, I, 2, 4.
4. XLVI-XLIX.
5. XII, XIV.
6. VII, 13.
7. V, 1.
8. I, 18 et suiv
9. II, 22, 23.

rieure, mêmes idées. Paul le premier sort de cet horizon purement juif et traditionnel, mais *pas d'un seul coup*.

Il s'y essaie d'abord dans les Epîtres antérieures. Le fait de la Résurrection lui sert de point d'appui ; il y voit une glorification et une récompense.

La mort ne lui paraît pas, comme à d'autres, un châtiment mais une délivrance, un retour à un état plus parfait. La chair mortelle, siège du péché, source de tout mal, n'a pu être l'élément primordial du Christ. Il devait avoir une forme plus parfaite, esprit ou corps spirituel (1), mais non corps psychique. S'il a paru en chair, c'est par condescendance et pour tuer, en son corps, la chair et le péché (2). La vie dans la chair n'a pu être, pour le Christ, qu'un mode d'exister inadéquat. La première Epître aux Corinthiens s'élève déjà à cette idée d'un Christ, esprit vivifiant (3). On n'est plus ici sur le terrain juif. La pensée grecque a transporté Paul sur son propre domaine. Ce n'est pas le pur platonisme, il est vrai, mais une conception de l'esprit inspirée par le stoïcisme et un stoïcisme platonisé. Cela suffit. La conception de préexistence a changé d'aspect et de signification. On se trouve, non plus en face d'une simple idée divine, mais d'un être réel, distinct de Dieu, vivant et agissant d'une façon effective. Le Christ, avant sa naissance, existait en forme divine (4), il créait (5), il soutenait le monde (6), le gouvernait, toutes choses que la théologie n'avait pas jusqu'ici envisagées, encore moins exprimées. « C'est par le Christ que tout a été créé », avait dit Paul aux Corinthiens. L'Epître aux Colossiens vient

1. Πνεῦμα ζωοποιοῦν,
2. Rom., VIII, 3.
3. I Cor., XV, 45.
4. Philipp., II, 6.
5. Col., I, 16.
6. *Ibid.*, 17.

développer et renforcer cette phrase (1), rapprochant et mettant sur le même plan (2) la préexistence du Christ et sa vie d'outre-tombe. Ces deux modes d'exister se répondent : l'un est aussi réel que l'autre. Aussi l'apparition du Christ en ce monde est décrite, non comme une simple révélation mais comme un appauvrissement (3), un anéantissement, un abaissement (4). Platon ne pensait pas différemment de l'âme, ni les gnostiques, quand ils expliquaient ses conditions terrestres. C'est sur ce modèle que Paul s'est représenté la préexistence du Christ. On voit combien elle diffère de celle des rabbis et des premiers disciples de Jésus ! La voie est ouverte au Logos johannique : Paul n'a pas poussé jusque-là sa spéculation, mais il a franchi le pas décisif. Et c'est l'hellénisme, dont est pénétré son esprit, qui a orienté ses pensées vers le concept d'« incarnation », se rapprochant ainsi de la façon qui était la seule possible, pour des Grecs, de se représenter les diverses phases de la carrière du Christ. Aussi, c'est dans ce sens que s'oriente nettement la Christologie des Pères grecs, Clément de Rome, Ignace, Barnabé. Et en effet, par ses idées d'incarnation et de résurrection, Paul s'approche le plus près qu'un esprit juif, hormis Philon, l'ait fait, des idées grecques, en introduisant, dans le concept de préexistence, la distinction de la chair et de l'esprit. Personne n'avait encore présenté le Messie avec ce dédoublement de nature. Le premier, à ce qu'il semble, Paul fait deux parts dans le Christ, une partie permanente, l'esprit, qui existe avant la création du monde, côte à côte avec Dieu, comme un être distinct de lui et subsistant pour-

1. I Cor., VIII, 6.
2. Pour tous deux, même mot : πρωτότοκος, I, 15, 18.
3. II, Cor., VIII, 9. ἐπτώχευσεν.
4. Philipp., II, 5. ἐκένωσεν.

tant en forme divine. L'autre partie, la σάρξ, ne faisait pas partie de la personne du Christ, avant sa naissance dans le temps. Elle est venue s'adjoindre et forme un élément distinct du premier. C'est une nature *assumpta*, extrinsèque ; le corps de chair qui meurt sur la croix et qui ressuscite le troisième jour est ainsi une partie adventice par rapport au Christ préexistant. On est sorti de l'idée d'un Messie, « *homme préexistant* ». Le Christ ne préexiste pas comme homme, ni comme chair. Le corps n'est pas partie intégrante de son être intime puisqu'il le perd, le laisse et le reprend. Il n'y a pas de signe plus évident de distinction, dit la philosophie, que la séparation, et, soit dit en passant, l'idée est foncièrement grecque. La résurrection a empêché Paul d'aller jusqu'au bout de sa pensée et d'être formellement platonicien. Paul est allé logiquement jusqu'à la distinction réelle de l'esprit et de la matière. Par ce côté, Paul se rattache aux théories d'émanation qui sont si chères à toute gnose et dont l'origine semble venir de la théologie égyptienne : les théories du Logos divin, sous toutes leurs formes, ont leur racine en Egypte, qu'il s'appelle Thot, Hermès ou Hermès-Thot, Sagesse ou Logos de Philon. La création par le Logos est la forme habituelle et primitive de l'émanation, dans les traditions cosmogoniques assyriennes, araméenne, hébraïque même et surtout égyptiennes. De là, cette doctrine est passée aux gnostiques.

La Genèse, au fond, avec son *dixit* et *factum est* porte trace de ces théories émanatistes. Ce n'est pas en spéculant sur ses descriptions que Paul aura construit son idée de préexistence. Le livre de la Sagesse lui aura plutôt élaboré une partie de ses matériaux, mais il ne s'est pas arrêté là. Ce qui oscillait entre l'hypostase et l'attribut a ici nettement figure de « personne » et d' « esprit ». Paul est plus

près du Νοῦς gréco-égyptien (1) que l'auteur de la Sagesse. A cet égard, le rapprochement de Reitzenstein est légitime et suggestif. Si Paul reprend, dans cette Epître, les termes mêmes de la Sagesse, l'application qu'il en fait leur donne une toute autre portée, car cette image du Dieu invisible est, à ses yeux, une chose concrète, une personne existant non seulement en Dieu, mais à côté de Dieu, et qui s'unit à une chair, pour devenir personnage d'histoire. La Sagesse ne songeait pas au Messie dans sa description (2), Philon (3) non plus. Il n'y a pas davantage à penser ici à une imitation du *Mémera* (4) des paraphrases chaldaïques. On peut seulement en conclure que, bien avant l'ère chrétienne, la doctrine du Verbe était commune aux deux branches du judaïsme, tout en observant que ni la messianité, ni l'incarnation, ni la divinité ne sont comprises dans cette notion du logos juif. Ce qui fait, au total, que le Christ préexistant de Paul est une création originale, celle où se saisit le mieux et d'une façon vivante, la nature de son esprit, et les influences grecques qu'il a subies. Paul a recueilli du judaïsme même l'idée du Verbe, mais il l'a transformée en

1. Reitzenstein, *Zwei religions geschichtliche Fragen nach ungedrückten griechischen Texten der Strasburger Bibliothek*, Strasbourg, 1901, p. 71 et suiv.

2. IX, 1, 2 ; XVI, 12.

3. *De profugis*, 2, 19, 20, 26 ; *Vita Mosis*, II, 12 ; *De mundi opif.*, 4-8 ; *De confus. ling.*, 14, 19, 28; *De migr. Abr.*, 1-2 ; *De somniis*, 1, 13, 37, 41 ; II, 37 ; *De monarch.*, II, 3 ; *Quod Deus immut.*, 6, 36 ; *De agric. Noe*, 12 ; *De plant. Noe*, 2, 4 ; *Legis alleg.*, 1, 18 ; III, 31, 59-61 ; *De cherubim*, 11, 35 ; *De mundo*, 2, 3 ; *Quis rerum div. haeres*, 26, 38, 42, 44, 48; *De post. Caini*, 35.

4. Il a les mêmes fonctions que le Logos des Alexandrins. C'est lui qui a créé et mis en ordre le monde (*Targum Onkelos*, Gen. I, 27 ; III, 22 ; qui le maintient dans son harmonie (Targum Jonathan, Is. XXXVIII, 7) lui qui intervient dans les théophanies, à la place de Dieu (Gen., XX, 31 ; Exode, XXV, 22, etc.).

l'appliquant à Jésus. Ceci était inévitable et c'est dans cette adaptation du Logos de la théologie alexandrine, qu'il a eu besoin de la philosophie grecque et qu'il s'en est servi. Une fois de plus, on constate que Paul n'a ni copié ni servilement imité, mais qu'il a créé en adaptant. Il n'a pas répété des formules, il les a facturées. La christologie de Paul, qu'on ne l'oublie pas, a un côté mystique et un côté spéculatif et théologique.

Ce n'est pas le premier venu qui pouvait élaborer un concept du Christ, qui pût à la fois sauvegarder le monothéisme juif, la tradition juive du Messie, éviter le docétisme, adapter la réalité de la chair à la préexistence et à la résurrection du Christ. Ceci est œuvre de théologie proprement dite. Il fallait, pour cette construction métaphysique, un esprit quelque peu habitué aux abstractions et à la dialectique. Il y fallait aussi une certaine dose de philosophie grecque. C'est la notion de la chair et de l'esprit qui est le pivot de la christologie paulinienne. Le judaïsme ne lui a pas fourni cette base. Il l'a donc empruntée à la pensée grecque. C'est la spéculation grecque qui lui a fait éviter les écueils de doctrine et qui lui a suggéré une forme de Christ, également accessible aux foules et aux esprits cultivés, à ceux-ci, en la reliant aux cosmogonies savantes de la Grèce et de l'Orient, à ceux-là, en leur offrant un dieu incarné, auquel on pouvait s'unir d'une façon mystique, tout aussi bien qu'avec Dionysos, Attis, Osiris et Mithra.

Le mot « logos » n'est pas encore prononcé, mais la chose ou plutôt la personne y est et ceci était l'essentiel. L'absence de ce terme n'indique pas, de toute nécessité, que Paul l'ait ignoré avec son sens philosophique ou mystique. Il paraît trop au courant de la gnose pour ne rien savoir de ces théories déjà anciennes, mais il pouvait entrevoir des inconvénients à pousser jusque-là l'assimilation aux cosmologies gnostiques ou autres. De toutes façons,

il reste assez d'autres indices, dans l'analyse des concepts de préexistence et d'incarnation, pour constater le parti que Paul a tiré de la philosophie grecque et des religions hellénisées, tant pour sa théologie que pour sa mystique. A cet égard, l'Epître aux Colossiens, sans oublier celle aux Philippiens qui la complète sur quelques points, offre à l'historien un élément d'information de toute première valeur.

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

1° CRITIQUE DU TEXTE. Tischendorf, 1869-72; Trégelles, 1857-79; Westcott-Hort, *The New Testament in the original greek*, 1892; *Textus receptus, Novum Testamentum*, Oxford, 1891; E. Nestle, *Einführung in das Griechische Neue Testament*, 1899, 1914; *Pauli Epistolas quâ formâ legerit S. Chrysostomus scripsit S. Gifford*, 1902; Souter, *Prolegomena to the Commentary of Pelagius to the Epistles of St Paul*, 1905; H. von Soden, *Griechisches Neues Testament*, 1913. Versions : Syriaques (Peschito et Héracléenne); égyptiennes (sahidique et bohaïrique) ; éthiopienne et arménienne; latines (vetus Itala et Vulgate); variantes recueillies dans les *Catenæ*, Cramer, Oxford, 1841-44.

2° COMMENTAIRES. A) *Grecs :* Chrysostome (10 homélies) M. LXXII; Théodore de Mopsueste, *Fragments recueillis par Fritzsche*, 1847; Théodoret, M. LXXXII; Jean Damascène, M. XCV; Oecumène, M. CXIX; Théophylacte, M. CXXIV; Euthymius, *Catenæ*, Cramer, Oxford, 1841-44.

B) *Latins.* Ambrosiaster, M. XVII; Pélage, M. XXX. On trouvera tous les autres, au complet, dans la liste détaillée des commentateurs des Epîtres de Paul, qui se trouve annexée à la Préface du Commentaire de Meyer sur l'Epître aux Romains, trad. angl. de Dickson (1873), p. XVIII-XXIX, et dans Abbott (*A critical and exegetical Commentary on the Epist. to the Eph. and to the Colossians*, 1897, p. XXXV-XXXIX. On doit y ajouter Knabenbauer, *Comment. in S. Pauli Epist. ad Eph., ad Phil., ad Col.*, 1912.

C) *Modernes.* Lightfoot [8] (*To the Coloss. and to Philem.*), 1886; Moule, dans *Cambridge Bible*, 1893; Maclaren, *Colossians*, dans

The Expositor's Bible, 1895 ; Abbott, 1897 ; A. Lukyn Williams, *The Epistl. of Paul the Apost.*, 1907 ; E. Haupt, *Meyers Kommentar*, IX^{7}, 1902 ; H. von Soden, *Hand Komment.*, 1893 ; P. Ewald, dans *Zahns Kommentar*, X^{2}, 1910 ; M. Dibelius, dans H. *Lietzmanns Kommentar*, 1912 ; E. Reuss, *Les Epîtres pauliniennes*, t. II, p. 205, Paris, 1878 ; Oltramare (*Col. Eph. Phil.*), 1891-1892 ; Rohr, *Les Epîtres de l'apôtre Paul aux Col. et aux Ephés.*, 1905 ; Lemonnyer, *Epîtres de Saint Paul*, 1906 ; F. Prat, *La théologie de Saint Paul*^{2}, 1912, t. I.

3° INTRODUCTIONS. H. J. Holtzmann (1892) ; B. Weiss (1897) ; Th. Zahn (1900) ; Jülicher (1906) ; Cornely, *Introd. specialis in sing. N. T. libros* (1897) ; Kaulen, *Einl. in die h. Schrift.* (1899) ; Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, t. I, *les Epîtres de Saint Paul* (1902) ; Vigouroux-Bacuez-Brassac, *Manuel bibl.*, t. IV (1909) ; F. Godet, *Introd. au N. T.*, 1893, p. 490-534.

4° DICTIONNAIRES ET ENCYCLOPÉDIES, Smith^{2} (*Dictionary of the Bible*), 1893 ; J. Hastings, t. I, p. 454-456 (1898) ; *Encyclop. Britannica*, 1877 ; Vigouroux, *Dictionnaire de la Bible*, art. Colosses, Colossiens ; Ersch-Grüber, *Allgem. Encycl.*, art. *Kolossae*, 1885.

5° TRAVAUX CONNEXES. W. Ramsay, *Cities and Bishoprics of Phrygia*, 1907 ; Le Camus, *Les Sept Eglises de l'Apocalypse*, p. 167-203 ; Renan, *Saint Paul*, p. VII-XXIII ; *L'Antéchrist*, p. 73-79 ; A. Sabatier, *L'Apôtre Paul* (1896), p. 233-270 ; Mc. Giffert, *Apost. Age* (1897), p. 366-375 ; P. Wendland, *Die hellen. römische Kultur*^{3} (1912), p. 363-364 ; Cumont, *Les religions orientales*, 1909.

6° MONOGRAPHIES ET OUVRAGES SUR DES POINTS PARTICULIERS. a) *Gnose juive* ; H. Grætz, *Gnosticismus und Judenthum*, 1842 ; Jellinek, *Philosophia und Kabbala*, 1854 ; A. Hilgenfeld, *Ketzergesch. des Urchrist.*, 1884 ; Friedlænder, *Der vorchristliche jüdische gnosticismus*, 1898 ; A. Dieterich, *Abraxas*, 1891 ; Bousset, *Die religion des Judentums im neut. Zeitalter*, 1903, p. 313-325 ; *Hauptprobleme der Gnosis*, 1907 ; *Kyrios Christos*, 1913, p. 222-263 ; W. Anz, *Zur Frage nach dem Ursprung des gnosticismus*, dans *Text. und Unters. d'A. Harnack*, XV, 10 ; Pettazoni, *La religione di Zarathustra*, 1920, p. 81, 162, 165 ; Herzog-Hauck, *Realencyk.*, t. VI, p. 728 ; *The Jewish Encyclopædia*, t. III, p. 456 ; t. V, p. 681 ; Schürer, dans *Theol. Literaturzeit.*, 1899, p. 167-170 ; *Revue biblique internationale*, t. XI, 1902, p. 527-550 ; M. Nicolas, *Doctrines religieuses des Juifs*, 1860.

b) *Sur les erreurs combattues dans l'Epître*, Steinmann, *Gegen welche Irrlehrer richtet sich der Kolosserbrief*, 1906 ; Schæfer, *Die gegenwärtige Aufgabe der Einleit. in das N. T.*, 1905 ; Henle, *Kolossa*, p. 59, 1887 ; Dibelius, *Die Briefe des Apost. Paulus an die Kol.*, 1912, p. 85, 86.

c) *Les éléments.* Diels, *Elementum*, 1899 ; A. Deissmann. Art.

« *elements* » dans *Encyclopœdia Britannica,* t. II, p. 1259; Pfister, *Philologus,* p. 69, 410; M. Dibelius, *Geisterwelt im Glauben des Paulus,* 1909, p. 130; A. Bonhœffer, *Epiktet und das Neue Testament,* 1911, p. 130; F. Prat, *La théologie de saint Paul*[2], 1912, t. I, 410-416; Zahn, *Galaterbrief*[2], p. 191-196; Hincks, *Journ. of Bib. Lit.,* 1896, p. 183-192.

d) *Le plérome.* Lightfoot, *Col. Colossian Heresy and Additional Note*), p. 71-111; H. J. Holtzmann, *Lehrb. der neutest. Theol,* t. II, p. 240-244; Tobac, *Le problème de la justification dans Saint Paul,* 1908, p. 54-62; Prat, *op. cit.,* t. II, p. 162-164; Bousset, *Kyrios Christos,* p. 222-263; Reitzenstein, *Poimandres,* 1904, p. 25, 343, 347.

e) *La Christologie*; Bousset, *Kyrios Christos,* 1913; W. Olschewski, *Die Wurzeln der paulin. Christolog*, 1909; M. Brückner, *Die Enstehung der paulin. Christol.,* 1903; F. Prat, *op. cit.,* t. II, p. 191-197; Durand, *Recherches de science religieuse,* 1910, t. I, p. 56-66; A. Sabatier[3], *L'Apôtre Paul,* p. 251-261; 353-365; Ménégoz, *Le péché et la Rédemption,* 1882; H. J. Holtzmann, *Lehrb. der n. Th*, t. II, p. 240-244.

f) *Ethique paulinienne* : L. Ernesti, *Die Ethik des Apost. Paulus in ihrem Grundzügen,* 1880; Calippe, *Saint Paul et la cité chrétienne,* 1902; A. Radermacher, *Die Ethik des Apostels Paulus,* 1904; Jacoby. *Die neutest. Ethik,* 1899; H. von Soden, dans *Zeitschrft. f. Theol.* (1892), *Die Ethik des Paulus,* p. 109-146; Alexander, *The ethics of Paul,* 1910; Benz K., *Die Ethik des Apostels Paulus,* 1912; Zahn, *Der Stoiker Epiktet und sein Verhaltniss zum Christentum,* 1894.

TABLE DES MATIÈRES

IMP. JOUVE ET Cie, 15, RUE RACINE, PARIS. — 4957-21

14